قضية

الخير والشر

لدى مفكري الإسلام





لدى مفكرى الإسلام

أصولها النظرية - جوانبها الميتافزيقية - آثارها التطبيقية

دراسة علمية لمسئولية الإنسان فى الإسلام

الدكتور

محمد السيد الجليند

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الطبعة السادسة 2006 م

الناشر

دار قباء الحديثة

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

المالك والمدير العام العقيد شيرين ثابت

اسم الكتاب: قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام

اسم المؤلف: أ. د. محمد السيد الجليند

سنة النشر: 2010 م

رقم الإيداع: 20799 / 2006 م

الترقيم الدولي: 2 - 521 - 303 - 977

الناشر

دار قباء الحديثة

للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة

المالك والمدير العام العقيد شيرين ثابت

E-Mail: modern_qubaa@hotmail.com

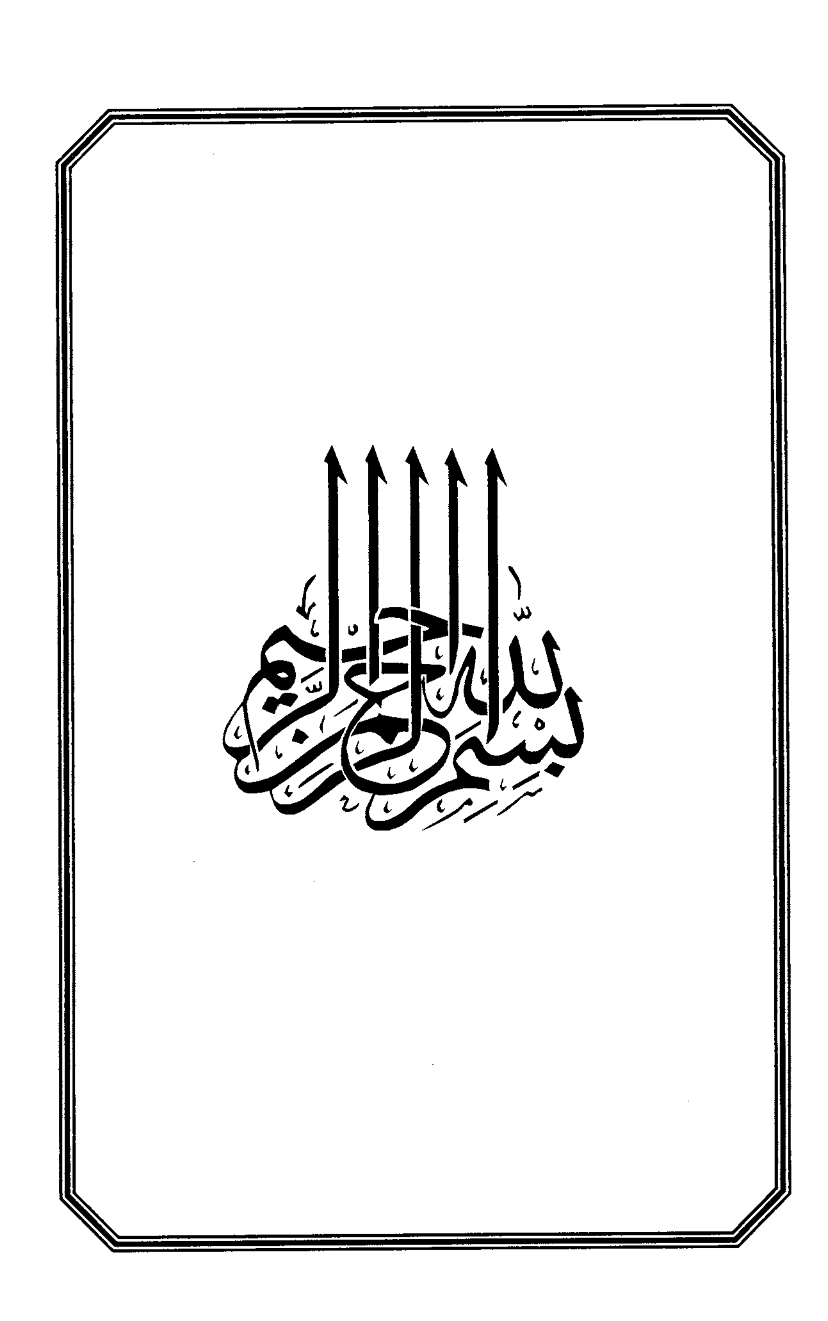
www.qubaaalhadetha.com

16أ عمارات العبور ـ شارع صلاح سالم

الدور الثالث ـ مدينة نصر ـ القاهرة

تليفاكس: 02/22621365 تليفون: 02/24025777

محمول: 002/0123140315 - 002/0123171722


بسم الله الرحمن الرحيم

تــقـــديم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد صاحب الخلق العظيم وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

وبعد ..

فإن مشكلة الخير والشر من المشكلات الفكرية التي تطرح نفسها على العقل في كل عصر، فهي قديمة جديدة في وقت واحد، لأنها مشكلة الإنسان حيثما وجد. لذلك فقد عرضت لها جميع الأديان السماوية والمذاهب الفلسفية وتعددت حولها الآراء واختلفت مناهج البحث ووسائل الحل، لأن كل مذهب عرض لهذه المشكلة فإنما يعبر في موقفه منها عن طبيعة ذلك المذهب وموقفه من العقائد الدينية ومدى تقبله للحلول المقترحة من وجهة نظر الدين أو رفضها.

ويجدر بنا في هذه المقدمة أن نوضح السبب الذي من أجله شغل مفكرو الإسلام خاصة المعتزلة أنفسهم ببحث هذه القضية بحيث شغلت معظم مؤلفاتهم الكلامية ووضعوا من أجلها أهم أصول مذهبهم الكلامي وهو أصل العدل الذي تفرع عنه موقفهم من الوعد والوعيد والثواب والعقاب والتكاليف الشرعية وعلاقة الله بالإنسان عامة ووجوب العناية به باعتباره مخلوقاً مؤهلاً لخلافة الله في كونه.

ولقد أثيرت قضية الخير والشر في عصر مبكر قبل ظهور المعتزلة بقرن من الزمان وتكلم فيها الرسول والسلف وعبروا عن رأيهم المستقى من الكتاب والسنة في حل هذه المشكلة، كما بحثت جوانبها الميتافزيقية تحت مسائل القضاء والقدر. ويذكر ابن قتيبة أسماء جماعة من السلف الذين تبنوا الدفاع عن حرية الإنسان في وقت مبكر من تاريخ الإسلام وأنكروا أن يكون القدر حاملاً لمعنى الجبر ونفوا العلاقة بينهما وسموا في هذه الفترة المبكرة بالقدرية، من هؤلاء

عمر المقصوص، ومعبد الجهني، ومكحول الدمشقي، وعطاء بن يسار، وغيلان الدمشقي [١] وظهر إلى جانب هؤلاء تيار جبري يتزعمه الجهم بن صفوان الذي أنكر حرية الإنسان وقال بأنه كالريشة المعلقة في الهواء.

وكان جماعة من القدرية يترددون على مجلس الحسن البصري الذي كان ملتقى لقراء عصره ومفكريه، كما كان يتردد على مجلس الحسن أيضاً واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد. وهذا قد يفسر لنا العلاقة التاريخية بين المعتزلة والقدرية.

ولقد استغل خلفاء بني أمية فكرة الجبر، وتبنوا الدفاع عنها، واتخذوا لهم بطانة من فقهاء الشام يزينون للعامة القول بالجبر، وشجعوا هذا الاتجاه الذي ارتكبوا في ظله ألوان الظلم والنهب والفساد. وأعلن معاوية على الرعية أن ولايته إنما كانت بقضاء الله ولو أراد الله تغيير ما نحن فيه لفعل. ولقد أعلن ابن عباس سخطه على موقف قراء الشام من بني أمية وقولهم بالقدر فبعث إليهم يلومهم بقوله: **(هل منكم إلا مفترٍ على الله يحمل ذنبه وإجرامه عليه، وينسبها علانية إليه، وهل منكم إلا من السيف قلادته، والزور على الله شهادته أعلى هذا تواليتم أو عليه تمالأتم، عهدتم إلى موالاة من لم يدع لله مالاً إلا أخذه ولا مناراً إلا هدمه).**

ولقد صرح المعتزلة في كتبهم بأن معاوية بن أبي سفيان أول من قال بالجبر في الإسلام وعمل على إشاعته بين الرعية حتى كاد يقضي على إحساس الناس بمسئوليتهم تجاه أنفسهم وشئون حياتهم، لولا بقية من هؤلاء المفكرين الذين دعوا إلى الحرية ووجوب مساءلة الإنسان عن أفعاله خيرها وشرها.

وتبنى المعتزلة – بعد القدرية – قضية الدفاع عن حرية الإنسان، وانتقلوا ببحث مشكلة الخير والشر من مستواها الميتافيزيقي إلى المستوى الإنساني،

---

(١) تأويل مختلف الحديث: ٩٨. الخطط: ٤/١٨١ – ط بولاق.

حيث وضعوا أصول فلسفتهم الخلقية التي حددوا في ضوئها موقف الإنسان من قضية الخير والشر والتزامه بالواجب العقلي قبل ورود الشرع. لأن شريعة الأخلاق عندهم سابقة على شريعة العقائد الدينية. وأخذوا يطبقون هذه المبادئ الأخلاقية على الأفعال الإلهية ففسروا صفات الأفعال بمفهوم أخلاقي، وحددوا علاقة الله بالإنسان – بدءاً ونهاية – في ضوء مفهومهم للعدل الإلهي الذي يجب أن يكون شاملاً لكل فعل إلهي يتعلق بالإنسان، كما بحثوا مسائل الحسن والقبح، والواجب، واستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب بمفهومهم الأخلاقي المستمد من حسن الفعل في نفسه من قصد صاحبه منه وغايته فيه وإرادته منه.

ولقد انتشر في كتب الأشاعرة كثير من النقد الموجه إلى المعتزلة بأنهم ينكرون القضاء الإلهي، ولقبوهم بالقدرية والمجوسية، وغير ذلك من الأسماء المنفرة بقصد التشنيع على المعتزلة وتنفير الناس من مذهبهم، ولقد وقع في هذا الخطأ كثير من الباحثين الذين اكتفوا بقراءة ما كتبه الأشاعرة وخصوم المعتزلة ولم يقرأوا ما كتبه المعتزلة أنفسهم. ليعرفوا الفرق بين ما كتبه هم عن آرائهم وما كتبه عنهم الخصوم.

والحقيقة لقد أوقفتني معايشتي للمعتزلة طوال هذه الفترة على كثير من حقائق المذهب التي تناقض تماماً ما أشيع عنهم، ومن أهم هذه الحقائق موقفهم من القدر، ومشكلة الخير والشر. فإن المعتزلة لم ينكروا قضاء الله السابق بالمعنى الذي عبر عنه القرآن بقوله ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾[1]، ولكن جميعهم أنكر أن يكون قضاء الله بهذا المعنى يحمل معنى الجبر أو الإكراه للإنسان على فعل القبيح فلقد فهموا القضاء الإلهي على معنى تنزيهي يرتفع به عن مباشرة القبائح أو التعلق بها، لأنه تعالى بيده الخير. والخير إليه والشر ليس إليه.

---

(١) يٓس: من الآية١٢.

ولقد عمل المعتزلة على محاربة دعوى ارتباط الجبر بالقضاء الإلهي، ليفصلوا بذلك بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي وحتى لا يحمل الإنسان إجرامه وأوزاره على ربه، ويتخذ الخلفاء من القدر وسيلة لنهب الأموال وسفك الدماء وانتهاك حرمة الدين. وإذا كان المعتزلة يقصدون بذلك نفى الجبر فلا ينبغي أن يفهم منه أنهم ينفون العلم الإلهي السابق أو نفى القدر، لأن إثبات الجبر شيء وإثبات القدر شيء آخر، كما أن نفى الجبر لا يلزم عنه بالضرورة نفى القدر. ولقد أوضح ابن عباس الفرق بينهما في قوله: **(لا تقولوا جبر الله العباد على المعاصي فتجوروه، ولا تقولوا لم يعلم ما العباد عاملون فتجهلوه)**[1].

والخطأ الذي وقع فيه خصوم المعتزلة أنهم ظنوا أن نفى الجبر يستلزم نفى القدر. وأن الإيمان بالقدر يستلزم إثبات الجبر. وهذا خطأ في التصور العام لروح العقيدة الإسلامية التي تعلق مسئولية الإنسان على حريته وقدرته على فعل الخير والشر على السواء.

وتقوم فلسفة المعتزلة في هذه القضية على أساس أن الإنسان مسئول عن وجود الشر في العالم باعتبار أنه المصدر الوحيد لوجوده في الكون، ذلك أنهم يفرقون بين جانبين متغايرين في هذه القضية.

الجانب الأول: متعلقات القضاء الكوني، وهو ما يحل بالإنسان ويصيبه من نوازل البلاء كالآلام والأمراض وما شاكلها. وهذا النوع يتعلق به القضاء الكوني العام الذي عبر عنه القرآن بقوله تعالى: ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ ﴾[2]. وهنا أمور يوضحها لنا المعتزلة في متعلقات هذا النوع من القضاء.

---

(١) طبقات المعتزلة: ٢٨.

(٢) آل عمران: من الآية٤٧.

أولاً: أن ما يحل بالإنسان من مصائب وآلام مما لا دخل له فيه ولا اختيار له لا يسميه المعتزلة شراً وإنما يسمى بلاء، وابتلاء، وفتنة، ومحنة، وهذا ما عبر به الشارع به.

ثانياً: أن الإنسان لا يسأل عن متعلقات القضاء الكوني ولا يحاسب عليه، وإنما طلب منه الشرع الصبر في الضراء والشكر في السراء.

ثالثاً: أن متعلقات هذا النوع من القضاء تهدف إلى غاية مقصودة في الحكمة الإلهية علمها من عملها، وجهلها من جهلها، ويجب أن يؤمن بوجود الحكمة الإلهية فى ذلك على وجه الإجمال ولذلك فهي ليست عبثاً ويثاب صاحبها بالعوض عليها في الآخرة.

ومن هنا فهي ليست عبثًا ولا ظلماً .. وغياب ما فيها من حكمة مقصودة لا يعني عدم وجود هذه الحكمة.

أما الجانب الثاني: فهو ما يقوم به الإنسان نفسه من أعماله السيئة كالمعاصي والقبائح، فهذا النوع هو ما يسمى شرًّا على الحقيقة عند المعتزلة وفي عرف الشرع كذلك لأنه لا حكمة فيه، وهو قبيح في نفسه، وما كان كذلك فهو جدير بأن يسمي شرًّا، وهذا النوع هو ما يحاسب عليه الإنسان ويسأل عنه وتجري عليه المفاهيم الأخلاقية، حيث يخضع للقصد والنية، ويخضع لحرية الإنسان واختياره.

ولقد ظل ترث المعتزلة مجهولاً إلى فترة قصيرة، حيث اكتشفت البعثة المصرية بعض مؤلفات القاضي عبد الجبار بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء باليمن، وكان أهم هذه المخطوطات موسوعته الكبرى في العدل والتوحيد، وهو كتاب " المغني ". ثم تتابعت بعد ذلك اكتشافات مؤلفات الزيدية وبعض رجال المعتزلة التي كان آخر ما نشر منها – حسب ما أعلم – كتاب فضل الاعتزال، وذكر

المعتزلة للبلخي الذي نشر في تونس في عام ١٩٧٤، وغياب تراث المعتزلة حتى هذه الفترة المتأخرة قد اضطر الباحثين أن يأخذوا آراء المعتزلة من كتب خصومهم. وهذه قضية لا تعبر في الحقيقة عن موقف المعتزلة في المشكلات التي عرض لها الباحثون بقدر ما تعبر عن وجهة نظر خصومهم من الأشاعرة، ولذلك فقد ظلت آراء المعتزلة موضع شك واتهام في كل ما عرضوا له من قضايا.

ولم يكتب عن الجانب الأخلاقي عند المعتزلة حتى الآن ما يكفي للكشف عن موقفهم الفكري من قضايا الإنسان والمجتمع وعلاقة الله بالإنسان، كما لم يكتب شيء عن الاتجاه الأخلاقي عند الأشاعرة، وأهم ما ظهر في هذا المجال هو بحث للدكتور محمود صبحي عن الفلسفة الخلقية بين العقلين والذوقين، كما نوقش أخيراً بكلية الآداب جامعة القاهرة بحث عن الحسن والقبح العقليين. وكلا البحثين لم يبين أثر موقف المعتزلة من هذه القضية على الجانب السلوكي والاجتماعي والسياسي. كما لم يعرض البحث الجانب الميتافيزيقي للمشكلة.

كما ظهر في لندن أخيراً كتاب بعنوان Islamic Rationalism تناول مؤلفه بعض الآراء للقاضي عبد الجبار في المشكلة الأخلاقية من كتاب المغني. كما أن مجموعة البحوث التي قام بها عدد من المستشرقين عن المعتزلة جاءت كلها حول إيجاد تعليل مقبول لتسمية المعتزلة بهذا الاسم [١] وعن علاقتهم بالقدرية وبالخلفاء الأمويين والعباسيين [٢].

ولقد حاولت في هذا البحث أن أكشف المنهج الفكري لموقع المعتزلة والأشاعرة في هذه القضية من الناحيتين الميتافزيقية والإنسانية على حد سواء

---

(١) انظر: بحوث في المعتزلة وآراء لبعض المستشرقين وخاصة "جولد تسيهر، تلينو، وفون كريمر"، قام بترجمتها د. عبد الرحمن بدوي في كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية".
(٢) The Political atrtuds of mutzlahrg M. watt.

واتضح لي خلال البحث أن المعتزلة يحرصون على تنزيه الجانب الإلهي من أن يتعلق به وجود الشر في العالم وأن المسئولية كاملة تقع على الإنسان باعتباره فاعلاً مختاراً صاحب قصد وإرادة، كما أثبت المعتزلة أيضاً أن أمور البعث والحساب والجنة والنار ضرورة أخلاقية بالإضافة إلى كونها ضرورة دينية، كما فهموا صفات الأفعال الإلهية في ضوء القانون الأخلاقي المدعوم بالكتاب والسنة تأسيساً منهم لقضية الأخلاق التي بعث الرسل ليتمموا مكارمها.

أما الأشاعرة فقصدوا إلى إثبات كمال قدرته تعالى وقيوميته على خلقه فأسندوا إليه كل ما يصدر من العباد من شرور ومعاصٍ حتى لا يند شيء عن قدرته، وكلا الفريقين يهدف أساساً إلى إثبات معنى الكمال لله – حسب تصورهم العقلى لما يجب له من صفات الكمال له – فالغاية عند الفريقين واحدة والاختلاف بينهما يكمن في التصور العام لمعنى الكمال الواجب وفي المنهج الذي سلكه كل منهم في تطبيق هذا التصور على الذات الإلهية وصفاتها.

وكان من الضروري لذلك أن نقف على الأسس العقلية التي بنى عليها الفريقان تصورهما لقضية الخير والشر، والتي حددت موقفهما من الجانب الإنساني في هذه المشكلة، وهذه الأسس تتفق معها إلى حد كبير تلك الأسس العقلية للنظريات الأخلاقية في الفلسفات الحديثة، وهذا في تصوري كان ضرورياً لنعرف موقع أقدام المعتزلة والأشاعرة من سلم التفكير الأخلاقي العام.

أما الجانب العملي من هذه القضية فكان نتيجة منطقية لموقف الفريقين من الجانب الإلهي، وهذه النتيجة تتمثل في الضوابط الأخلاقية لدى الفريقين لسلوك الفرد والجماعة.

وتصور المشكلة على هذا النحو قد أملى علينا طبيعة المنهج الذي تناولناها به وهو منهج يجمع بين النظرة التاريخية والموضوعية معاً وهذا في رأيي منهج أقوم في الدراسات المقارنة. ومن هنا فقد جاء البحث في ثلاثة أبواب وخاتمة.

أولاً: وفي الباب الأول عرضنا لموقف المعتزلة والأشاعرة من الأسس العقلية والشرعية التي أقام عليها كل منهما مذهبه الأخلاقي. ووجدنا أن موقف المعتزلة مؤسس على معرفة عقلية للخير والشر تلزم الإنسان بأوامر الواجب العقلي وتجعل من هذا الواجب مصدراً للالتزام الخلقي، أما الأشاعرة فإن موقفهم الأخلاقي مؤسس على معرفة شرعية بالأوامر والنواهي التي اعتبروها مصدراً للالتزام الخلقي.

وتناولنا خلال هذا الباب دور الفطرة في معرفة الخير والشر والقيمة الخلقية بين النسبية والإطلاق، ودور النية في حسن الفعل وقبحه وما يترتب عليها من المدح والذم مع مقارنة ذلك بنظيره في الفلسفات الحديثة.

ثانيا: وتناول الباب الثانى الجانب الإلهي من مشكلة الخير والشر. وجاء ذلك في خمسة فصول، عرض الفصل الأول منها لتعلق الإرادة الإلهية بوجود الشر في العالم وهل حقيقة أن الله يريد الشر، وهل يقع منه الشر مع أنه خير محض، وإذا لم يكن الشر مراداً لله فكيف يسمح بوجوده ؟.

وعرض الفصل الثاني لقضية العدل الإلهي، وهل من العدل أن يجبر الله الإنسان على فعل الشر ثم يعاقبه عليه في الآخرة. وخلال هذا الفصل تناولنا علاقة الله بالإنسان واتضح لنا أن فلسفة المعتزلة في هذه القضية مؤسسة على نظرة تفاؤلية في علاقة الله بالإنسان. فهناك نوع من الرعاية الإلهية تتمثل في مسائل الصلاح والأصلح واللطف وبعثة الرسل والتكاليف، مما أدى بنا إلى القول بنظرية العناية الإلهية بالإنسان عند المعتزلة.

أما الفصل الثالث فقد تناول الحكمة الإلهية بمفهوم المعتزلة والأشاعرة ووضحنا الفرق بين الموقفين والآثار المترتبة على موقف كل منهما. وأشرنا إلى أن الحكمة الإلهية تأبى تأسيس العالم على نوع من الشر. بل كل شيء خرج من يد الله فهو خير لا شر فيه.

أما الفصل الرابع فكان خاصاً ببيان أن القضاء الإلهي لا يلزم عنه الشر ولا يتعلق به، وبينا مفهوم القضاء عند الفريقين وما أحاط به من لبس وغموض علقا به حتى جعلا معنى القضاء لصيقاً بمعنى الجبر والاضطرار.

وكانت النتيجة العامة لهذا الباب بفصوله السابقة أن الجانب الإلهي لا علاقة له بوجود الشر في العالم عند المعتزلة، بينما رأى الأشاعرة أن الله يخلق الخير والشر على السواء. وترتب اختلاف هذه النتيجة عند الفريقين اختلاف موقفهما من الجانب الإنساني منها. وبيان هذا الاختلاف هو ما تضمنه الفصل الخامس من هذا الباب وهو بحث مصدر الشر في العالم واتضح خلاله تفرقة المعتزلة بين ما يمكن أن يسمى شراً وهو الفعل الخالي من الحكمة والغاية وما لا يمكن. وانتهى هذا الفصل إلى أن أفعال الله كلها خير لأنها تهدف إلى غاية وتقصد إلى تحقيق حكمة مطلوبة. أما فعل المعصية وأنواع الفساد التي يفعلها الإنسان فهي جديرة بأن تسمى شراً ... ويحاسب المرء عليها.

ثالثًا: وفي الباب الثالث تناولت قضية الحرية الإنسانية بعد أن قدمت لها بفصل بينت فيه أن الله قد وهب الإنسان قدرة تصلح لفعل الخير والشر على السواء، وأن توجيه هذه القدرة نحو فعل الخير أو الشر هو فعل الإنسان واختياره وهو مسئول عن ذلك.

ثم تناولت السلوك الإنساني في ضوء المفاهيم العقلية التي وضعها المعتزلة وجعلوها أساساً للسلوك الأخلاقي. وهكذا يتضح لنا في موقف المعتزلة من قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسئولية الفرد والجماعة عن تنفيذ هذا المبدأ الهام، ثم ختمت هذا الباب ببيان الأثر السياسي لموقف المعتزلة من جوانب هذه القضية - الإلهي والإنساني - ويتمثل ذلك في موقفهم من نظرية الإمامة وموقف الإمام من الرعية وموقف الرعية منه باعتبار ذلك أمراً أخلاقياً، أو على الأقل هكذا ينبغي أن يكون.

وبعد ...

فهذا جهد متواضع أشهد الله أني لم أدخر عنه جهداً أو طاقة إلا سعيت بها إلى تحقيق الكمال له. وإذا كان الكمال غاية منشودة للجميع فإن النقص والتقصير من طبائع البشر. والحق أشهد وأقول إذا كان في هذا البحث فضل علم فهو من الله وما كان فيه من قصور أو تقصير فهو مني ومن الشيطان ..

وأخيراً أدعو الله سبحانه أن يجعل هذا العمل مقبولاً لديه، وأن يغفر لي ما قد يوجد فيه من زلات غير مقصودة فما أردت إلا الخير. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت والله المستعان، وهو الهادي إلى أقوم سبيل ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾. وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم.

محمد السيد الجليند

الجيزة أول جمادى الثانية ١٤٢٧ هـ

يونية ٢٠٠٦ م



الباب الأول

الأسس العقلية والشرعية

الجانب النظرى



الفصل الأول

مدخل إلى معرفة الخير والشر

تمهيد تاريخي :

تعددت الآراء واختلفت المذاهب قديماً وحديثاً حول تحديد مفهوم الخير والشر، وما المدلول الأخلاقي لكل منهما، ولعل السبب الأساسي في نشأة هذا الاختلاف يرجع – في رأينا – إلى الاختلاف حول مصدر القيمة الخلقية التي يمثلها الفعل الخلقي نفسه سواء كان هذا الفعل خيراً أو شراً، فما الجهة التي يمكن أن يستمد الفعل منها قيمته الخلقية، هل هي مجموعة الدوافع والبواعث التي تخلق في الإنسان الرغبة للقيام بالفعل المعين، أم هي النتائج والغايات التي يهدف إليها الإنسان من وراء فعله ؟

وقبل أن نعرض بالحديث عن معنى هذين المصطلحين لدى علماء الكلام في الإسلام أرى مفيداً أن نشير بإيجاز إلى أهم الاتجاهات التي سادت الفكر اليوناني حول مفهوم الخير والشر، وحول القيمة الخلقية التي يستمد منها هذا المفهوم حكمه على الفعل بأنه خير أو شر، لأن الإشارة إلى الفلسفة اليونانية في هذه القضية توضح لنا ما قد يوجد من علاقات بينها وبين علماء الكلام حول مفهوم الخير والشر، كما أن ذلك سيوضح الاتجاه الذي قد ينتمي إليه موقف "المعتزلة والأشاعرة"، لأن الفكر الإنساني سلسلة متصلة الحلقات تسلم أحداها إلى الأخرى. فما ظهر في عصر من قيم ومثل عليا يمكن أن يتكرر ظهوره في عصر آخر، وإذا كان هناك من اختلاف أو فروق فإن ذلك قد يرجع إلى المضمون والجوهر.

ونستطيع أن نؤكد هذه القضية إذا نحن تأملنا تاريخ علم الأخلاق قديماً وحديثاً وقارنا بين ما قيل بالأمس وما يقال اليوم حول الفعل الخلقي والقيمة الخلقية فإن الحقيقة تبدو واحدة وإن اختلفت وسائل التعبير عنها.

ويمكن القول بأن المذاهب الخلقية في الفكر اليوناني تأخذ أحد اتجاهين متمايزين:

الاتجاه الأول: ويسمى باتجاه الدوافع والبواعث، حيث يستمد الفعل قيمته الخلقية من الباعث الداخلي الذي يدفع الإنسان إلى القيام بالفعل الخلقي، ولا عبرة في ذلك بنتائج الفعل وغاياته، فقيمة الفعل كامنة فيه وليست خارجة عنه، باعثة إليه وليست حاصلة عنه، ومن أصحاب هذا الاتجاه سقراط وأفلاطون، والرواقيون والكلبيون وأرسطو على اختلاف بين هؤلاء جميعاً حول تحديد طبيعة هذا الباعث الخلقي وتوضيح معناه.

١- فسقراط قد جعل السعادة القائمة على أساس من سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى أساساً لكل فعل خلقي، ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال التي أساسها معرفة الحق والخير والجمال، وجعل الفضيلة وليدة المعرفة، فمن عرف الحق حرص على فعله، ومن أدرك الشر توخى الابتعاد عنه، لأنه لا يأتي الشر إلا من جهله. ورفض سقراط أن يرد أخلاقية الفعل إلى سلطة خارجية تتمثل في الآلهة أو العرف أو غيرهما، وإنما حرص على أن يجعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة، وأن يجعل مقياس الخير والشر مطرداً وموضوعياً لا يتوقف على مصالح الناس وأمانيهم فلا يتغير بتغير الزمان والمكان [١].

---

(١) الفلسفة الخلقية: توفيق الطويل ٣٤، ٤٠، المجمل في تاريخ علم الأخلاق: هـ. سد جويك ص٩٩ - ١٠٥ - ترجمة توفيق الطويل - ط سنة ١٩٤٩ الإسكندرية.

٢- وأما أفلاطون فرأى أن الخير يكون في تحقيق العدالة التي تتمثل في التحكم في قوى النفس الثلاثية: القوة الناطقة، القوة الشهوانية، القوة الغضبية. وتتحكم في هذه القوى الثلاثية ثلاث فضائل هي على التوالي: الحكمة، العفة، العدالة. فالحكيم هو الذي يلزم الاعتدال، ويتمسك بالعفة، ويزهد في اللذة ومتى خضعت الشهوانية للغضبية وأذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالة. والسعادة عند أفلاطون تقترن بهذه العدالة، والعادل سعيد وإن أصابته المحن، ونزلت به الكوارث، وخلت حياته من المتع والملذات، وهذه السعادة عند أفلاطون هي الخير الأقصى[١]. فالآلام عنده قد تطلب لذاتها مادامت حسنة. وقد تجتنب اللذات مادامت رديئة، والنافع منها ما يجلب الخير والضار هو ما يجلب لنا الشرور، وليس الأشرار أشراراً بالألم، وإنما بالشر الذي يقترن به هذا الألم [٢].

ومن هنا كانت قيمة الفعل الخلقية نابعة من الفعل ذاته وليست قائمة خارجه أو متمثلة في نتائجه وغاياته، وأكد أفلاطون القول بأن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه، ويحمل في ذاته مبررات فعله، فقيمته ذاتية فيه، ومعنى هذا أن الإنسان الفاضل لا يقدم على الفعل رغبة في تحقيق لذة أو الحصول على منفعة، وإنما يأتيه لذاته باعتباره غاية في نفسه [٣].

٣- ولقد صرح أرسطو في أول كتابه (الأخلاق النيقوماخية) بأن الخير هو موضوع جمع الآمال[٤]، وهو ما يقصد إليه الكل وجعله تابعاً لعلم

(١) الفلسفة الخلقية: توفيق الطويل – ٥٨، سد جويك ١٢٧.
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: ٩٥.
(٣) الفلسفة الخلقية: ٥٦.
(٤) الأخلاق النيقوماخية: الترجمة العربية ١٦٨.

السياسية[١]، التي احتلت عنده مكانة هامة، ومن هنا كانت الأخلاق علماً؛ عملياً لأنها تهدف بالدرجة الأولى إلى إسعاد المجتمع. وجعل السعادة هي الغاية القصوى للسلوك الإنساني، حيث لا تكون أداة لغاية أخرى بعدها، بل كل أنماط السلوك لابد أن تهدف إلى هذه الغاية، ومن ثم تتجه نحوها أفعال الإنسان، وتكون قيمتها في ذاتها وليست خارجة عنها. ولم يجعل الفضيلة غاية للسلوك كما فعل سقراط، إنما كانت الفضيلة وسيلة لتحقيق السعادة التي هي أقصى أمانيها [٢].

واشترط أرسطو في الفعل الخير:

١- أن يطلب لذاته بأن يكون هو الغاية في نفسه وليست نتيجته.

٢- أن يكون كافياً بنفسه لإسعاد الفرد، وهذا لا يتحقق إلا في السعادة التي هي الخير الأقصى [٣].

كما اشترط في الفاعل لكي يكون فاضلاً خيراً شروطاً لابد من توافرها:

١- أن يكون الفاعل عالما بما فعل، وهذا ما يعبر عنه بأن يفعل الفضيلة لعلمه بأنها فضيلة.

٢- أن يكون الفاعل مختاراً في قصده دون أن يتوقع من وراء اختياره نفعًا.

٣- أن يفعل وهو مصمم ألا يقع فعله خلاف مقصوده، بمعنى أن يتحقق قصده من الفعل [٤].

---

(١) الأخلاق: ١٧١.
(٢) الفلسفة الخلقية: ٧١.
(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٨٧.
(٤) الأخلاق لأرسطو: المقدمة ص ٨٥.

فإذا تحققت هذه الشروط في الفعل والفاعل تحققت السعادة التي هي الخير الأقصى عند أرسطو وبها يكون للفعل قيمة خلقية.

أما الرواقيون والكلبيون فقد رأوا أن الفضيلة لا يمكن أن تتحقق إلا بالتجرد من الرغبات والشهوات الحسية، ونادوا بنزعة تصوفية أساسها الزهد في كل ما يتصل بحاجات النفس ومطالب الجسد، لذلك كان الحكيم عندهم من يخضع حياته عن وعي لحكم العقل ويعيش وفقاً لما تمليه أحكامه. فالفضيلة وحدها هي الخير، والرذيلة وحدها هي الشر، ولا شيء سواهما يمكن اعتباره خيراً أو شراً. ولقد أدى بهم هذا النزوع إلى عدم الاكتراث بمظاهر الحياة التي تورث اللذة والنعيم، فليس عندهم أن العجز والفقر والمرض والموت شر، كما استبعدوا من الخيرات الثراء واللذة والصحة والحياة، فالحكيم قد يفضل الموت أحياناً هرباً من أنماط معينة من السلوك في الحياة. ولما كانت الفضيلة عندهم تقوم على التأمل العقلي فقد استندت في أصلها إلى المعرفة، وبهذا يقترب المذهب الرواقي من رأي سقراط وأفلاطون في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة [1].

الاتجاه الثاني: ويسمى بالاتجاه الغائي، وهو الذي يستمد القيمة الخلقية للفعل من نتيجته الحاصلة عنه، والتي هي سابقة في ذهن الشخص على وجود الفعل، لكنها متأخرة عن الفعل في الوقوع، ويندرج تحت هذا الاتجاه أصحاب مذهب اللذة كالسوفسطائيين والقورينائيين والأبيقوريين وما تفرع عن هذه المذاهب من آراء.

١- فالسوفسطائيون رأوا أن الإنسان الفرد مقياس لكل شيء فهو مقياس للحقيقة والمعرفة وهو أيضًا مقياس للقيمة الخلقية. وجعلوا اللذة غاية للأفعال الإنسانية فمن حق الإنسان أن يستخدم ذكاءه في إشباع رغباته بما يجلب

(١) الفلسفة الخلقية: د. توفيق الطويل: ٤٥، ٩٠ – تاريخ الفلسفة اليونانية: د. يوسف كرم ٢٢٩ – ٢٣٠.

عليه اللذة والسرور بالطريقة التي يرضى عنها، والخير كل الخير في إرواء شهوات الإنسان والحصول على اللذات والابتعاد عن كل ما يجلب الألم والأحزان، فقيمة الفعل الخلقي عندهم تكمن في النتيجة التى يحصل عليها الإنسان من الفعل، فكل فعل يؤدي إلى السرور واللذة ويبتعد عن الألم والغم يكون خيراً، وكل فعل أدى إلى الآلام أو ابتعد عن تحصيل اللذات يكون شراً. لأن اللذة وحدها هي الخير عندهم والألم وما يؤدي إليه هو الشر.

٢- وقبلهم كان ديموقريطس الذي اعتبره (سد جويك) أول مفكر أعلن في وضوح أن السرور والمرح (اللذة) هو الخير الأسمى للسلوك الإنساني. كما جعل اللذة النفسية في مرتبة أسمى من اللذة الحسية [١].

٣- وذهب القورينائيون إلى أن اللذة هي الخير الأقصى، وهي غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية، ولقد صرح ارستبوس (أحد أعلام هذه المدرسة) بأن اللذة هي نداء الطبيعة النابع من داخل كل منا، فيجب علينا أن نلبي نداءها بلا خجل ولا استحياء، وإذا كان العرف الاجتماعي أو التقاليد المحلية قد تقف حائلاً دون ارواء لذاتها، فما علينا إلا أن نعلن الثورة على هذه التقاليد ونحتقرها؛ لأنها تقف ضد طبيعة الأشياء، فما عاق إشباع هذه اللذات يكون شراً محضاً يجب على الجميع أن يسارع إلى التخلص منه والثورة ضده [٢].

٤- وكان أبيقور من أنصار هذا الاتجاه أيضاً، فاللذة عنده هي الخير الأسمى، والألم هو الشر الأقصى، فالفضيلة ليست قيمة في ذاتها، وإنما تستمد قيمتها من اللذات التي تقترن بها [٣].

---

(١) المجمل في تاريخ علم الأخلاق: هـ. سد جويك - ترجمة توفيق الطويل ص٨٧- ط الثانية سنة ١٩٤٩- دار نشر الثقافة بالإسكندرية.

(٢) الفلسفة الخلقية: د. توفيق الطويل: ٥، سد جويك ١٠٧، تاريخ الفلسفة: يوسف كرم سنة ١٩٦١.

(٣) تاريخ الفلسفة: يوسف كرم: ٢١٩، سد جويك: ١٧٣، الفلسفة الخلقية: ١٠٩.

هذه لمحة سريعة وقصيرة توضح أهم الاتجاهات التي سادت مدارس الفكر اليوناني حول تحديد مفهوم الخير والشر، يتضح منها أن هناك اتجاهين رئيسين سادا التفكير الخلقي عند اليونان وهما كما سبق: اتجاه الدوافع والبواعث الذي يرفض الربط بين قيمة الفعل ونتيجة الفعل، ويجعل قيمة الفعل كامنة فيه متمثلة في نبل المقصد، وسمو الباعث والإرادة الطيبة، فمبررات الفعل باطنه في الباعث والإرادة منه، والإنسان الخير هو الذي لا ينتظر النتيجة النافعة ولا يجعل قيمة الفعل كامنة فى الجزاء من الفعل بصرف النظر عن نتائجه وإنما يفعل الخير إيماناً منه بأن الخير هو ما يجب أن يفعل.

أما الاتجاه الثانى: فيجعل قيمة الفعل في المنفعة الحاصلة عنه والتى تمثل الغاية منه، فإن كانت نتيجة الفعل نافعة أو ملذة أو سارة كان الفعل خيراً، ولا عبرة في ذلك بالنوايا والإرادات من الفعل، وإن كانت نتيجة الفعل غير نافعة أو مؤلمة كان الفعل شراً مهما توفر له من حسن النية ونبل الدافع.

ولست معنى هنا بنقد هذه المدارس أو التعليق عليها، ويكفي أن أشير هنا أن أثر هذين الاتجاهين قد امتد إلى العصور الحديثة فشمل كل مدارسها الفلسفية رغم اختلاف التسميات وتعدد المشارب، والخلافات القائمة بين هذه المدارس خلافات في التفصيل وطرق التعبير وكلها ترجع في معظمها إلى عوامل البيئة والثقافة، أما القضايا العامة الكلية فلا تخرج عن هذين الاتجاهين.

وبعد هذه اللمحة التاريخية يجدر بنا أن ننتقل إلى الفكر الإسلامي، لنقف على حقيقة موقف المعتزلة والأشاعرة من هذه القضية، بادئين بتوضيح موقفهما من قضية المعرفة أولاً وهل هي واجبة بالعقل أو بالشرع، لأن ذلك هو المدخل الصحيح لفهم موقف الفريقين من قضية الخير والشر.

« المعرفة الأخلاقية بين العقل والشرع »

(أ) المعتزلة والمعرفة العقلية :

لقد قرر المعتزلة أصولاً اعتبروها أسسًا فى نظرتهم للمعرفة بنوا عليها موقفهم الأخلاقى جملة وتفصيلاً.

١- ذهب المعتزلة إلى أن "كل نظر يندفع به الضرر عن نفس الإنسان مقرر في عقل كل عاقل ولا شبهة في ذلك" [١]. وأن أول الواجبات على المكلف هو النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى؟ ومعرفة سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى؟ ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، لأن الله أكمل عقل المكلف من أجل النظر المؤدى إلى العلم واليقين، ويسر للإنسان سبيل العمل بالقدرة والاستطاعة والتمكين من الآلة من أجل القيام بما أمرهم به من طاعات وفضائل، وبصرهم بما نهاهم عنه من رذائل ومعاص، فالعقل هو السبيل الوحيد لإرشاد الإنسان في حياته العلمية، يستضئ بنوره، ويمتثل أحكامه ويستحق بذلك المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة، كما أن القانون الإسلامي في الأخلاق والمعرفة عموماً يرجع إلى العقل السليم فيقلده الحكم ويخوله حق الأمر والنهي في أطوار ثلاثة:

(أ) قبل ورود الشرع.

(ب) وفي أثناء نزول الشرع.

(ج) وبعد انتهائه وتمامه.

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص٦٧ – ٧١.

أما قبل ورود الشرع فإن القرآن قرر في عبارة صريحة أن النفوس كلها قد طبعت على أساس أن الله قد ألهمها فجورها وتقواها، كما قرر أن الإنسان على نفسه بصير، وهو لا يكتفي بأن يجعل هذه البصيرة قوة كاشفة معرفة، بل يجعلها آمرة ناهية، وقد نص القرآن على من خالف أوامرها بأنه في ضلال وطغيان: ﴿ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَٰمُهُم بِهَٰذَآ ۚ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴾ (١). فهذه الآية لا تدع مجالاً للشك في وجوب الخضوع للمعرفة العقلية عموماً وللإذعان لأوامر العقل متى اتضح أمامها طريق الحق والصواب، وكذلك يقول الرسول صلوات الله عليه وسلم « **إذا أراد الله بعبد خيراً جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه** » (٢).

أما دور العقل في أثناء نزول الشريعة وبعد تمامها فليس منسوخاً ولا مهملاً، لأن النور لا ينسخ النور ولكن يؤكده ويؤيده ويغذيه ويرفده، وذلك لأن شئون الإنسان على ثلاثة أضرب:

١- منها ما للعقل فيه حكم حاسم، وذلك كالأصول التي لا تتعارض فيها الأنظار ولا تختلف فيها الآراء، كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، فإن الشرع في هذه المواضع يجيء ليقرر حكم العقل ويؤكده ولا يعارضه.

٢- ومنها ما للعقل فيه نور ضئيل تغشاه الظلال وتخالطه الأوهام وهو مواضع الشبهات العقلية، كالخمر، والتضحية في سبيل الواجب، وهنا يجيء الشرع إمداداً لنور العقل فيرجح له جانب الحكمة ويبين له طريق الرشد ويصحح له أخطاء الوهم التي تخالطه وتغشاه، والعقول الصريحة التي لا تخالطها غشاوة تقرر سابقاً ما يقرره الشرع ولا تعارضه.

---

(١) الطور: ٣٢.

(٢) صحيح مسلم.

٣- وهناك الأمور التعبدية التي لا مدخل للعقل فيها كتفصيل أنواع العبادات وكيفياتها ومقاديرها، فيكون ورود الشرع بها مكملاً لما فات العقل إدراكه وموقف الشرع في هذه القضية التي لم يهتد إليها العقل بمفرده لا يمكن أن يستغنى عن نور العقل، بل ما يزال في أشد الحاجة إلى العقل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الشرع لا يزال يستند إلى العقل في مطالبته للمؤمنين بأداء واجباتهم الشرعية ليس باعتبار أنها أوامر إلهية فحسب، ولكن باعتبار أنها أصبحت أوامر أخلاقية مقررة في حكم العقل الذي يقضي بوجوب شكر المنعم وحسن ذلك.

الوجه الثاني: أن أوامر الشريعة في معظم شأنها عامة وكلية، يكل الشرع تفصيلها وتحديدها إلى تقدير العقل ومعرفته بوجوه النفع والضرر والمصلحة والمفسدة وإلى تقدير الوجدان الخلقي الذي أودعه الله في كل نفس وكثيراً ما يصرح القرآن بتفويض العقل الشخصي أو الجماعي في تحديد مقادير الحقوق والواجبات وأساليبها(*): ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴿٢٨٢﴾ ﴾ (١)، ﴿ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴿٢٣٣﴾ ﴾ (٢)، ﴿ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴿٢٤١﴾ ﴾ (٣) وهكذا يرجع القرآن أساساً إلى العقل الجماعي الذي يقرر المعروف والمنكر من تقاليد الأمة وعاداتها.

الوجه الثالث: إن الإسلام لا يطلب أن تنفذ أوامره الشرعية تنفيذاً آلياً وبدون تعقل أو تدبر، بل لابد قبل كل شيء أن تسري أوامره إلى أعماق الضمير فيتشربها القلب، ثم تصدر من القلب على أنها أوامر ذاتية انبعاثية، لأن أول

(*) انظر : كلمات في مبادئ علم الأخلاق د. محمد عبد الله دراز ط العالمية سنة ١٩٥٣ ص٣٧.

(١) سورة البقرة ٢٨٢.

(٢) سورة البقرة ٢٣٣.

(٣) سورة البقرة ٢٤١.

خطوة في امتثال الواجب العقلي هي الإيمان بوجوبه وعدالته، وإذا لم يذعن الإنسان لأوامر الشريعة امتثالاً لوجوبها في ذاتيتها على أنها حق وعدل كان العمل كله هباء عند الله وفي نظر قانون الأخلاق، فالعقل بريد الشرع الذي لا سبيل إلى الامتثال للأوامر والنواهي إلا عن طريقه. وأن الشريعة نفسها بعد أن بينت الحلال والحرام تركت المنطقة التي تختلط فيها الأوصاف وتشتبه فيها الأحكام إلى حكم العقل ومنطق الضمير، وفي الأثر "استفت قلبلك وأن أفتاك الناس" (١) ، وفي هذا تفويض لكل امرئ أن يستضيء بنور عقله حين تشتبه عليه الأمور ويتحرى في ذلك ما تطمئن إليه نفسه.

كما يقرر الإسلام دور العقل في الجزاء على الفعل فلو أن إنساناً فعل طاعة أو معصية دون علم أو عقل - كالساهي- لما استحق في ذلك جزاء، لا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذماً، لأن المسئوليات تابعة للعلم والعقل فلزم العمل عن نظر وتعقل.

ولقد بلغ سمو نظرة المعتزلة للعقل أن أوجبوا أحكامه، بحيث يذم كل من أهملها، وإن لم يرد بذلك شرع، وجعلوا من أحكامه شريعة آمرة ناهية، فيجب على المرء أن ينظر ليعرف وجوه النفع والضرر فينال أسباب السعادة ديناً، ودنيا ومعلوم أن النظر في طريق معرفة الله تعالى هو أول نظر يندفع به الضرر عن النفس لذلك كان هو أول الواجبات.

ولقد بين القاضي عبد الجبار في شرحه للأصول الخمسة طريقة النظر في ذلك، بين كيف يتوصل الإنسان بعقله المجرد إلى معرفة الله وصفاته. فينبغي أن ينظر المرء في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها، فيرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة. فيحصل لديه علم بأن لها محدثاً قياساً على تصرفنا في

---

(١) ورد الحديث في ابن حنبل ١٩٤/٤ وبلفظ مختلف في الدارمي (كتاب البيوع).

الشاهد، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى، ثم ينظر في أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون مثله فيحصل له علم بأن له محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تبارك وتعالى، ثم ينظر في صحة الفعل منه فيحصل له العلم بكونه قادراً، ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الأحكام والإتقان فيحصل له العلم بكونه عالماً، ثم ينظر في كونه قادراً وعالماً فيحصل له العلم بكونه حياً. وهكذا يتدرج النظر في صفات الصنعة لينتهي منها إلى صفات الصانع ووحدانيته. يقول عبد الجبار:

" **فبهذه الطريقة يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعدل** " [(١)]. وعند التأمل نجد أن هذا المنهج يسير بخطى تدريجية مع منهج القرآن بالأمر بالنظر فى عالم الشهادة لنصل منه إلى إثبات عالم الغيب.

وبلغت ثقة المعتزلة بالمعرفة العقلية درجة كبيرة جعلتهم يتأولون النصوص الشرعية على مقتضى العقل فما قبله العقل من النصوص قالوا به، وما عارض العقل تأولوه إلى ما يوافق مقتضى العقل، ولهذا فقد عرفوا بين سائر الفرق الإسلامية بنزعتهم العقلية المتطرفة أحياناً.

وفي الحقيقة لا يشك أحدج في اهتمام المعتزلة بالعقل وتمسكهم بقضاياه.

وإذا كانت مقالاتهم في التمسك بأحكام العقل سبباً قد أوقعهم في كثير من الأخطاء في الجانب الإلهي من مذهبهم الكلامي. فإن تمسكهم بقضايا العقل في الجانب الأخلاقي كان سبباً في سمو مذهبهم وتسامي نظرتهم للإنسان، ولقد فاقوا في ذلك كثيراً من المذاهب العقلية الأخرى في الأخلاق، لأن النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية إنما تقوم أساساً في رد القوانين والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية. وهذا ما عبر عنه المعتزلة بالحسن العقلي والقبح العقلي.

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٤ – ٦٦.

(ب) الأشاعــرة والمعرفة الشرعية :

أما الأشاعرة فإن موقفهم مضطرب من قضية المعرفة العقلية تماما فالجوينى يقرر وجوب معرفة اللّه تعالى، ولا يصرح لنا عن جهة الوجوب أشرعية هي أم عقلية، بينما يصرح بأن الشرع هو الموجب للتكاليف الشرعية وليس العقل. يقول الجوينى في كتابه " الشامل ": النظر والاستدلال المؤديان إلي معرفة اللّه سبحانه واجبان، ثم الذي اتفق عليه أهل الحق أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلا، ومدارك موجبات التكليف الشرائع، ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك موجب ولا حظر، ولا مباح ولا ندب" [١].

فالجوينى لم يصرح هنا بجهة وجوب معرفة اللّه تعالي واكتفى بالقول بوجوبها، ولكنه صرح بأن التكاليف الشرعية إنما تجب بالشرع وليس بالعقل، حيث "لا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشرع إلى درك موجب ولا حظر، ولا مباح ولا ندب .. وقد يفهم من تخصيص الجوينى للتكاليف بأنها من موجبات الشرع أن غيرها - وهو معرفة الله - من موجبات العقل ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يجزم بصراحة بأن الأشاعرة لم يخالفوا المعتزلة في وجوب أصل المعرفة بالعقل.

ولكن الغزالي قد صرح في كتابه الإحياء بأن "معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه، خلافا للمعتزلة" [٢]، والغزالي تتلمذ للجويني فترة ليست بالقصيرة من حياته الفلسفية، فلعل ما صرح به الغزالي من أن

---

(١) الشامل في أصول الدين : ١١٥.

(٢) الإحياء للغزالي: ط الشعب : ١٩٧/٢، وانظر في موقف الأشاعرة من المعرفة العقلية حاشيتي السيالكوتي، محمد عبده على شرح الدوانى للعقيدة العضوية ط الخيرية سنة ١٩٢٢هـ ص ٦٦ - ٦٧.

معرفة الله عند الأشاعرة واجبة بالشرع لا بالعقل، وإذا كان الجويني لم يصرح بذلك فإن تلميذه الغزالي قد ذكر ذلك صراحة، ومما يقوي ما نذهب إليه في ذلك أن الغزالي قد ذكر أن ما يراه في ذلك " خلافاً للمعتزلة" ومخالفة المعتزلة لا تكون إلا بالقول بأن معرفة الله واجبة بالشرع وليس بالعقل، لأن المعتزلة هم أصحاب الاتجاه العقلي في المعرفة.

ولقد صرح كل من الجويني والغزالي بأن التكاليف الشرعية من موجبات الشرع لا العقل "لأنا لا نتوصل بقضية العقل قبل تقرير الشرع إلى درك واجب ولا حظر، ولا مباح ولا ندب" ولأن العقل لا يستطيع الكشف عن جهة وجوب الصيام والصلاة والحج ولا يعرف الغرض من ذلك إلا بالشرع إذ " من أين يعلم أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان. إذ ليس له لأحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص، وإنما عرف تمييز ذلك بالشرع [1]. فالتكاليف شرعية عند الأشاعرة، بينما هي عقلية عند المعتزلة. وهذا أصل الخلاف بينهما في جميع المسائل الفرعية والتفصيلات الجزئية حول قضية المعرفة وغيرها ولعل هذه القضية هي أصل الخلاف بينهما في القانون الأخلاقي لدى كل منهما، ويرجع السبب في ذلك إلى أن المعتزلة نظروا إلى الفعل من ناحيتين :

الناحية الأولى: كون الفعل حسناً في نفسه فيستحق صاحبه المدح والذم عقلاً.

الناحية الثانية: كون هذا الفعل في نفسه مقصودا به وجه القربة لله والطاعة لأوامره فيستحق فاعله الثواب شرعًا على ذلك.

وبين الناحيتين نوع من الخصوص والعموم المطلق فيجتمعان في الفعل

---

(١) الإحياء ٢/١٩٧ وانظر العقيدة النظامية للجويني: ٤٤- ٤٥.

الحسن إذا قصد به صاحبه الطاعة والقربة إلى الله. وهنا يستحق الفاعل المدح والثواب شرعًا. وينفرد الأعم (كون الفعل حسناً) في الفعل الحسن إذا لم يقصد به صاحبه الطاعة والقربة إلى الله وهنا يستحق الفاعل المدح عقلاً فقط دون الثواب شرعًا. فالمدح هنا متوقف على كون الفعل حسناً في نفسه. أما الثواب فيتوقف على كون الفعل حسنًا وكونه مقصوداً به القربة والطاعة.

وعند المعتزلة أن حسن الفعل يعرف بالعقل. وحسن الفعل شرط في فعل الطاعة لأنه لا يتقرب إلى الله بفعل قبيح. من هنا كان استحقاق المدح (وهو عقلي) أصلاً في استحقاق الثواب وهو شرعي. وهذا عكس ما ذهب إليه الأشاعرة، حيث لم يفرقوا بين هاتين الناحيتين في الفعل (المدح والذم والثواب والعقاب) وجعلوا جهة الاثنين واحدة، فلا مدح على الفعل إلا إذا كان يثاب فاعله، ولا يذم إنسان على فعل إلا إذا كان مستحقاً للعقاب. فلو أن إنسانًا قدم إلى غيره منفعة أو أحسن إليه أو ردَّ وديعة ولم يقصد إلا فعل الحسن فإنه لا يمدح على ذلك لأنه لم يقصد به الطاعة أو التقرب إلى الله.

فالأشاعرة جعلوا استحقاق الثواب والعقاب (وهو شرعي) أصلاً في استحقاق في المدح والذم، وهما عقليان عكس ما ذهب إليه المعتزلة. والفرق كبير بين الموقفين فالثواب عند الأشاعرة تفضل من الله على عباده وليس واجباً، لأنه ليس في مقابلة الطاعة، والتفضل بالثواب لا يعرف إلا بجهة الشرع. ولقد صرح الغزالي بذلك في الإحياء، إذ " ... من أين يعلم أن الله يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان، إذ ليس له إلى أحدهما ميل، ولا به لأحدهما اختصاص، وإنما عرف تمييز ذلك بالشرع" .

أما عند المعتزلة فإن الثواب والعقاب على فعل الطاعة والمعصية من الأعواض المستحقة بناء على نظريتهم في العدل الإلهي ووجوب إنفاذ الوعد والوعيد وما دام الثواب عوضاً عن مشقة التكاليف فإن العقل هو الذي يحكم

باستحقاقه. فهو ليس تفضلاً من الله كما ذهب الأشاعرة. ومن هنا كان للعقل مدخل في الحكم به. كما أنه هو الذي يحكم باستحقاق المدح والذم. فالقضية عند المعتزلة عقلية بالدرجة الأولى لأنها خاضعة لقانون الأخلاق وللشرع مدخل فيها، بينما هي شرعية عند الأشاعرة وليس للعقل مدخل فيها.

ولقد ظهر أثر ذلك واضحًا عند الأشاعرة حين صرحوا بأن الشرع لو أمر بفعل القبح ونهي عن فعل الحسن لكان ذلك جائزاً ومقبولاً، وهذا ما رفضه مذهب المعتزلة تماماً. لأنهم جعلوا من العقل حاكماً ومقياساً للقبول والرفض، فما قبله العقل قالوا به، ولا يجوز عندهم أن يرد الشرع بخلاف مقتضى العقل إطلاقاً، ولقد سادت هذه النزعة العقلية مذهب المعتزلة الكلامي سواء في ذلك الجانب الأخلاقي أو الجانب الإلهي. فإذا ورد في الشرع أية أو حديث يخالف ظاهره مقتضى العقل تأولوه إلى ما يوافق العقل. ولهذا بدأ مذهبهم أكثر اتساقاً وانسجاماً في موقفه من العقل وإن كانوا قد أخطأوا في كثير من الجانب الإلهي بسبب مغالاتهم في نزعتهم العقلية.

وإذا كان الأشاعرة قد رفضوا العقل موجباً للأحكام الشرعية أو للمدح والذم والثواب والعقاب فإن موقفهم من العقل في الجانب الإلهي كان على النقيض من ذلك تماماً. فالغزالي في "قانون التأويل" ذهب إلى القول بأن العقل حاكم لا يكذب قط، لأن به قد ثبت الشرع وهو الذي قد شهد بصدق النبي فلا يمكن القول بكذبه، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع،ولولا صدق العقل لما عرف النبي من "المتنبي" بل يرى الغزالي أنه لو عرض موقف شبهة لم يتبين وجه الحق فيه للناظر- فعليه في ذلك ألا يكذب برهان العقل أصلاً، بل يتأول النص على ما يقتضيه برهان العقل، والسبب في ذلك كما يراه الغزالي، أن العقل هو الذي يزكي الشرع، وكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى

الكاذب [١]، فموقف الغزالي هنا قائم على أساس أن العقل أصل في إثبات الشرع فلا يرد برهانه أصلاً. وهذا يخالف تماماً موقف الغزالي من العقل في المعرفة والحسن والقبيح.

وكلك الرازي وهو من أكابر الأشاعرة. فذهب إلى رأي الغزالي في أن العقل أصل في إثبات الشرع فلا ينبغي أن يكذب دليل العقل أصلاً، ولو "قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق، أنه يجب تأويل الدليل السمعي، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى العقل وجب أن يتأول النقل، إلى ما يوافق العقل ..." [٢].

ويزيد الرازي هذا الموقف وضوحاً في كتابه المطالب العالية فيقول: "عند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معاً وإلا لزم تصديق النقيضين، ولا يمكن ترجيح النقل على القواطع العقلية، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل والنقل معاً وهو محال، فلم يبق إلا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية [٣].

هكذا يصور الرازي موقفه من العقل إذا عارضه دليل سمعي وحرص على توضيح هذه القضية في كثير من كتبه [٤]. ويتضح من استقراء مواقفه في معظم كتبه أن النقل لا يستدل به إلا إذا خلا عن المعارض العقلي، غير أنه يصرح في أماكن أخرى من كتبه بأنه لا سبيل لنا إلى القول بعدم المعارض العقلي مطلقاً، لأن الأمر في ذلك يحتاج إلى شرطين:

---

(١) انظر قانون التأويل: ٩. نشرة الحسيني العطار سنة ١٩٤٠ بتحقيق الكوثري.
(٢) انظر نهاية العقول للرازي مخطوط رقم ٧٤٨ عقائد تيمور ١٣/١.
(٣) انظر المطالب العالية للرازي مخطوط رقم ٤٥ توحيد دار الكتب ص ٣١٩، ٣٢٠.
(٤) انظر مثلاً: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص١١٣، معالم أصول الدين ص٩ بهامش محصل أفكار المتقدمين، وأساس التقديس ص١٧٢.

الشرط الأول: أما أن نقيم أدلة عقلية تؤكد لنا ما يدل عليه ظاهر السمع، وإذا صح لنا ذلك فيصير الاستدلال بالسمع فضلة غير محتاج إليه، مادام العقل قد اهتدى إلى ذلك بنفسه.

الشرط الثاني: أن نزيف أدلة المعارضين بعقولهم، لما دل عليه ظاهر السمع، غير أن ذلك لا سبيل إليه، لأنه لا يوجد معارض إلا وقد يحتمل أن يكون له نفسه معارض آخر وعدم علمنا بهذا المعارض لا ينفي وجوده [(١)].

والذي يلفت النظر في موقف الرازي والغزالي من العقل أنهما جعلاه أصلاً في إثبات الشرع وجعلاه حاكماً على النصوص في الجانب الإلهي من مذهبهما الكلامي، بينما رفض كل منهما القول بكون العقل حاكماً على الفعل بأنه حسن أو قبيح. مع أن دور العقل في معرفة حسن الفعل أو قبحه ظاهر ومعروف لكل عاقل لأن ذلك أمر قد فطر الله عليه جميع بنى آدم، أما دور العقل في الجانب الإلهي فضئيل بل يكاد يكون منعدماً. لهذا فلقد بدا موقف الأشاعرة من العقل غير متسق بل كان متناقضاً مضطرباً. وكان أولى بهم أن يعترفوا بدور العقل في الأحكام الخلقية بدلاً من عزله تماماً عن معرفة الحسن والقبيح.

يتضح لنا من هذا العرض الموجز لموقف كل من المعتزلة والأشاعرة من العقل أن كل طائفة قد ذهبت إلى رأي يخالف تماماً ما تذهب إليه الطائفة الأخرى فالعقل يعتبر مصدر إيجاب وتكليف عند المعتزلة. وما ورد به الشرع من تكاليف فهى ألطاف من الله للعباد تؤكد ما سبق اكتشافه بالعقل بينما يكون العقل معزولا عن إيجابِ أي حكم عند الأشاعرة. بل لو ورد من الشرع ما يخالف العقل أو ما يقبحه العقل لكان واجباً اتباعه وتنفيذه. وانطلاقاً من هذين الموقفين المتباينين

---

(١) نهاية العقول ١ / ١٣ ؛ وانظر الصواعق المرسلة لابن القيم ص٧٥، ١٦١.

أخذت كل طائفة تحدد موقفها من معرفة الحسن والقبيح، والخير والشر، وأخذ كل فريق يقدم من الأدلة ما يراه كفيلاً بتأييد وجهة نظره وتفنيد حجج خصمه.

(جـ) معنى الخير والشر :

ينبغي أن نوضح من البداية مفهوم المصطلحات التي وردت في تراث المتكلمين حول هذه القضية وأن نحدد الفروق بينهما حتى لا يختلط علينا الأمر فنستعمل لفظاً حيث يجب أن يستعمل غيره، لأن هذه المصطلحات متقاربة في المعنى وشائعة في الاستعمال غير أن بينها فروقاً دقيقة ومهمة في توضيح مذهب المتكلمين من هذه القضية، ولدقة الفروق بين هذه المصطلحات قد اختلط الأمر على بعض الدارسين فظن – خطأ – أن الخير والشر يعني الحسن والقبيح، وأن حديث المعتزلة عن الخير والشر يعني حديثهم عن الحسن والقبيح[١] وليس الأمر كذلك كما سيتضح لنا فيما بعد. لذلك رأيت أن أوضح في هذه القضية الفرق بين مصطلحات الخير والشر، الحسن والقبيح ومصطلح الواجب، إيماناً بأن تحديد مفهوم المصطلح هو الخطوة الأولى في توضيح المذهب والكشف عن دقائقه.

أولا: معنى الخير والشر :

استعملت كلمة خير وشر في اللغة العربية ويقصد بهما الحكم على الفعل باعتبار نتيجته وغايته التي تعود منه على الفاعل، فإذا كانت نتيجة الفعل نافعة لصاحبها قيل أن هذا الفعل حصل منه خير لصاحبه، وإن كانت نتيجة الفعل ضارة قيل أن هذا الفعل شر، وكلمة خير تحمل في أصلها الاشتقاقي معنى الاختيار والانتقاء بمعنى أن يتخير الإنسان من الأفعال ما يعود عليه بالنفع ويتجنب ما يعود

(1) Islamic Rationalism - G. F. Harrani p.79.

عليه بالضرر، فيقال اخترت الشيء وتخيرته واستخرته، واستخرت الله فخار لي. أي طلبت منه خير الأمرين عاقبة فخاره لي .. قال أبو زيد :

نعم الكرام على ما كان من خلق

رهط امرئ خاره للدين مختار

ويقال:

تخير ما شئت بمعنى افعل أيهما خيراً لك، وهو من أهل الخير ومن خيار الناس، وخيره بين الأمرين فاختار وتخير، واختار موسى قومه.

فكلمة "خيَّر" في أصلها اللغوي تدل على معنى الانتقاء والاصطفاء والاختيار من بين الأفعال فيختار ما هو أنفع له، ومن هنا فإن كلمة "خير" إذا أطلقت يقصد بها نتائج الأفعال النافعة لصاحبها وغاياتها الحميدة، وعلى هذا النحو وردت الكلمة في القرآن الكريم مراداً بها عاقبة الفعل ونتيجته. قال تعالى: ﴿ **فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝** ﴾ [1]، ﴿ **وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ ۝** ﴾ [2] ﴿ **وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝** ﴾ [3]، ولما كانت عواقب هذه الأمور لا يعلمها إلا الله كان الخير بيده وحده ولا يعلمه إلا هو. كما قال ﷺ في دعائه: « **الخير بيديك والشر ليس إليك** »، وقال تعالى: ﴿ **بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۝** ﴾ [4] ﴿ **وَلَوْ**

(١) الزلزلة: من الآية ٧ – ٨.
(٢) البقرة: من الآية١١٠.
(٣) البقرة: من الآية١٨٤.
(٤) آل عمران: من الآية٢٦.

كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ ﴿١٨٨﴾ ﴾ (١). والمعنى المقصود في ذلك كله هو غايات الأفعال ونتائجها النافعة بخلاف معنى الحسن والقبيح كما سيأتي في موضعه، ولهذا نجد تعريف المعتزلة للخير والشر يختلف عن تعريفهما للحسن والقبيح لأن غاية الفعل ونتيجته يجب اعتبارها في تعريف الخير والشر ولا عبرة لها في تعريف الحسن والقبيح بل قد تتعارض معه لأن الفعل قد يكون حسناً في نفسه ولا يجلب نفعاً لصاحبه بل قد يعود عليه بالضرر.

ولقد أشار القاضي عبد الجبار في مواضع متفرقة من موسوعته الكبرى (المغني) وفي مختصر أصول الدين إلى تحديد معنى الخير والشر وتعريفه بما لا يدع مجالاً للخلط بينه وبين مفهوم الحسن والقبيح، حيث يقول: "... فإن قال: فما الشر في الحقيقة وما الخير؟ قيل له: الخير هو النفع الحسن .. والشر هو الضرر القبيح، ويتعالى الله عن فعله" (٢).

وتعريف القاضي للخير بأنه النفع الحسن يضع أمامنا تفرقة حاسمة بين معنى الخير والشر والحسن والقبيح فالحسن ليس مرادفاً للخير كما أن القبيح ليس مرادفاً للشر، لأن التعريف هنا مكون من جزءين:

١- الجنس: وعبر عنه القاضي بالنفع.

٢- الفصل : وعبر عنها بالحسن.

فلكي يكون الفعل حسناً لابد فيه من شرطين أساسيين:

الأول: أن يكون الفعل قد حصل منه نفع لصاحبه. وهذا معنى يرجع إلى هدف الفاعل من فعله ويعتبر النتيجة الحاصلة من الفعل وهي أن تحقق النفع للفاعل.

---

(١) الأعراف: من الآية١٨٨.

(٢) المختصر في أصول الدين ٢١١/١ رسائل العدل والتوحيد، المغني: ٣٢/٥، ١٧٤، ١٧٦.

الثاني: أن يكون الفعل حسناً في نفسه وليس قبيحاً، وهذا المعنى يرجع إلى حكم العقل بأن الفعل حسن غير قبيح ويعتبر الشروط التي وضعها المعتزلة لكي يكون حسناً.

فإذا حقق الفعل نفعاً لصاحبه ولم يكن الفعل حسناً في نفسه فلا يسمى خيراً، كما أن الفعل لو كان حسناً في نفسه ولم يحقق النفع لصاحبه فلا يعتبر خيراً.

وتدل التفرقة السابقة بين هاتين الجهتين في فعل الخير على وضوح الرؤية لدى المعتزلة للعناصر الضرورية في الفعل حتى يكون خيراً، كما تدل على تفرقتهم الحاسمة بين الجانب النسبي في الفعل الأخلاقي والجانب المطلق، فالجانب النسبي الذي يعبر عنه بالخير والشر لا ينبغي أن تعلق به قيمة أخلاقية للفعل إلا إذا كان مشتملاً على المعنى المطلق المعبر عنه بالحسن أو القبح. ومن هنا فلقد فضل المعتزلة أن يعبروا عن مذهبهم الأخلاقي بالحسن والقبح بدلاً من التعبير عنه بالخير والشر إيماناً منهم بأن الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية للفعل النابعة منه والكامنة فيه بصرف النظر عن نتائجه وغاياته، وبصرف النظر أيضاً عن كونه ملائماً للطبع أو منافراً له، فالحكم الخلقي هنا ليس مستمداً من عوامل خارجية عن الفعل فى ذاته، أما لفظ الخير والشر فمن الأوصاف النسبية التي تختلف باختلاف الشخص والظرف والبيئة، فقد يكون الفعل خيراً لشخص شراً لغيره، فرب مصائب قوم عند قوم فوائد، كما قد يكون الشيء خيراً لإنسان في وقت معين شراً له في وقت آخر، فالشيء قد يوافق الغرض الآن وقد ينافره بعد ذلك، لأن ملاءمة الطبع أو منافرته من الأمور المتغيرة التي لا تخضع لمقياس ثابت أو مطلق بحيث يكون صالحاً لكل الأزمنة والأمكنة.

وانطلاقاً من هذه التفرقة آثر المعتزلة أن يعرفوا الخير بأنه "النفع الحسن" والشر بأنه "الضرر القبيح" ولم يكتفوا في تعريف الخير بأنه النافع فقد ولا بأنه

الحسن فقط، وإنما جمعوا في تعريفه بين الوصفين النسبي والمطلق "النفع والحسن" تنبيها لنا إلى أن الحكم بالخيرية أو الشرية على فعل ما فلابد فيه من مراعاة جانبين مهمين:

الأول: جانب الغاية والنتيجة من الفعل. فلابد أن تكون نافعة.

الثاني: أن تكون هذه المنفعة في إطارها الأخلاقي الصحيح حتى تكون لها قيمة أخلاقية وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الفعل حسناً في نفسه.

وتتسم نظرة المعتزلة إلى السلوك الإنساني بأنها أكثر شمولاً واتساعاً، فلقد راعت الجانب العملي من السلوك الإنساني الذي يهدف إلى الغاية ويسعى إلى النتيجة، كما راعت الجانب الأخلاقي أيضاً فاشترطت أن تكون أنماط هذا السلوك الهادف حسنة في منطق العقل بأن يكون لها قيمة خلقية ليتميز السلوك الفاضل عن السلوك الهابط.

كما أن تعريف المعتزلة للخير والشر أكثر شمولاً من التعريفات التي اصطلح عليها في الفلسفة اليونانية، وإن كان يقترب من مذهب السعادة عند أرسطو، ذلك أن كل مدرسة قد راعت في تعريفها جانباً معيناً من السلوك الإنساني وأهملت الجانب الآخر، فإن أصحاب الاتجاه الغائي قصروا بحثهم على النتيجة من الفعل وأهملوا النظر في الوسائل التي تحقق هذه الغاية، هل هي مشروعة وفاضلة أم تتنافى مع قواعد السلوك الإنساني الفاضل، كما اهتم أصحاب الدوافع والبواعث بالفعل ذاته، هل هو فاضل أم لا. وأهملوا الجانب الغائي من السلوك وهو الجانب العملي في حياة الإنسان وعليه تقدم البشرية، فإهمال أحد الجانبين يخرج الفعل من دائرة الخير والشر عند المعتزلة وإن كانت الفضيلة والمعرفة كلها أمور حسنة عند سقراط وأفلاطون فهي حسنة أيضاً عند المعتزلة، إلا أن هذه الفضيلة ما لم تحقق نفعاً للإنسان الفاضل عند المعتزلة

فليست خيراً له، وأولى بها أن تبحث حينئذ في مبحث الحسن والقبيح بدلاً من الخير والشر، لأن الفعل لكي يكون خيراً لصاحبه فلابد من أن يحقق نفعاً له.

والقيمة الخلقية للفعل عند المعتزلة لا ترجع إلى كون الفعل نافعاً أو ضاراً، بل الأولى أن ترجع إلى كون الفعل الذي حقق النفع أو الضرر حسناً أو قبيحاً في ذاته، وهذا هو معنى كونه أخلاقياً وقد يحصل النفع من فعل غير أخلاقي بألا يكون الفعل حسناً في نفسه، كما إذا حصل إنسان على مال بطريق غير مشروع كالرشوة والسرقة، فهذا النفع لا يسمى خيراً لأنه افتقد جانب الحسن في الفعل، وقد يحصل الضرر من فعل حسن كما إذا التزمت الصدق في الاعتراف بقتل إنسان ما، فالصدق حسن في ذاته ومع كونه حسناً فلا يسمى خيراً هنا لأنه نتج عنه ضرر، فالأخلاق عند المعتزلة منوطة بكون الفعل حسناً أو قبيحاً وليس بكونه نافعاً أو ضاراً، ومن هنا كان اهتمامهم موجهاً إلى البحث في الحسن والقبيح أكثر منه إلى البحث عن المنفعة، فوضعوا للحسن تعريفات واشترطوا له شروطاً، وبحثوا متى يستحق الفاعل المدح على الفعل الحسن والذم على فعل القبيح. وهذا يقودنا إلى الحديث عن الحسن والقبيح.

ثانيا: الحسن والقبيح:

استعملت كلمة "حسن" و"قبيح" في اللغة العربية لتدل على معنى جمالي في الأشياء المحسوسة فيقال هذا حسن المنظر وذاك قبيح الصورة قال تعالى: ﴿ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ ﴾ (١). كما استعملت اللفظتان أيضاً للدلالة على أحكام خلقية، فقيل هذا فعل حسن. وذاك عمل قبيح .. ويرى بعض الباحثين أن استعمال اللفظتين أولاً كان يقصد به المعنى الجمالي الذي يستعمل في الأشياء المحسوسة ثم انتقل بعد ذلك إلى الصفات الأخلاقية مثل

---

(١) القصص: من الآية٤٢.

مشين ومعيب، ويرى أن كلمة "قبيح ربما استخدمت في الكتابات الإسلامية المبكرة على أنها ترجمة الكلمة الأغريقية "اسخروسي" [١].. وليس لهذا الرأى ما يبرره، خاصة أن مادة "قبح" قد وردت في القرآن الكريم، كما أن لفظ "قبيح" قد استعمل في الشعر العربي في عصره الجاهلي والإسلامي ويراد بها قبح الصورة. قال الشاعر:

فلو كنت عيرا كنـــت عـــير مذلـــة ولو كنت كسراً كنت كسر قبيح [٢].

ويرى القاضي عبد الجبار أن المعنى الأخلاقي ربما يكون هو المعنى الحقيقي للحسن والقبيح، لأن الأغلب هو استعمالهما فيما يصح عقلاً وهذا كثير فيهما. أما استعمالهما في المعنى الجمالي فعلى التشبه بما يصح في العقل فكان مجازاً في الصور والمحسوسات حقيقة في الأحكام الخلقية [٣]. وحديث المعتزلة عن الحسن والقبيح يقصد به المعنى الأخلاقي وليس الجمالي.

فلقد عرفوا الحسن بأنه الأمر الذي "... للفاعل أن يفعله ولا يستحق عليه ذماً" فكل فعل يعتقد المرء أنه لا يلام على فعله يحسن منه أن يفعله، ويدخل في ذلك أنواع المباحات كالأكل والشرب والتنفس في الهواء، فإن كان لهذا الفعل صفة زائدة على حسنه استحق عليه المدح، كالواجب والنافلة. والعلم بأن فاعل هذه الأمور لا يستحق الذم على فعلها حاصل بالضرورة لدى ذوي العقول والفطر السليمة.

وقد يوصف الفعل الحسن بأنه الحلال، على معنى أنه مباح وليس محظوراً.

وقد يوصف بأنه حق، وذلك بأن يكون واقعاً من العالم به عن قصد.

---

(1) Islamic Rationalism - p. 79.

(٢) انظر مادة قبح، لسان العرب، أساس البلاغة.

(٣) انظر: المغنى ٦ أ/ ٢٥، Islamic Rationalism - p. 79

وقد يوصف بأنه صواب أو صحيح إذا كان فاعله أراده كذلك، ولهذا فإن أفعال النائم والسكران والساهي لا توصف بهذه الأحكام الخلقية، لأنه لا قصد هناك من الفاعل ولا إرادة له.

هل يحسن الفعل لذاته .. ؟

والحسن إنما يحسن لذاته وليس لجر منفعة أو دفع مضرة، فالغاية من الفعل ليست سبباً في حسنه، وإنما معرفة العقل بأن هذا الفعل حسن في ذاته ولا يستحق فاعله الذم هو الأصل في كون الفعل حسناً، فلو خير إنسان بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، فإنه يفضل الصدق على الكذب وليس ذلك إلا لحسن الصدق في نفسه. وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم. وعليه جميع المعتزلة. لأن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة لوجب ألا يكون في الدنيا محسن أو منعم على غيره، لأن المنعم لا يكون منعماً أو محسناً إلى الغير إلا إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، ولو لم يكن كذلك لم يكن محسناً [١]. وكذلك كل عاقل يستحسن بعقله إرشاد الضال وهداية الحائر وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه يمنة أو يسرة، وليس ذلك إلا لأن الفعل حسن في نفسه.

وينقسم الحسن العقلي إلى قسمين:

١- فمنه الحسن الذي لا صفة له زائدة على حسنه، فمتى عرف فاعله أنه لا حرج عليه إذا فعله أو تركه كما لا يستحق به المدح، فذلك هو الحسن الذي عبر عنه الشرع بالمباح والحلال.

٢- ومنه الحسن الذي له صفة زائدة على كونه حسناً، وهو ضربان:

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة: ٣٠٦ - ٣٠٨.

أ) ما يكون حسناً لصفة تخصه هو، وذلك كرد الودائع، والإحسان إلى الغير، والواجب، فإن العقل إذا علم أن ذلك رد وديعة حكم بحسنه لذاته لا لأمر خارج عنه.

ب) وما يكون حسناً لأنه يسهل فعل الواجبات. كالنوافل الشرعية فإنها طريق إلى فعل الواجبات [١].

واختلف المعتزلة في الوجه الذي من أجله نستطيع القول بحسن الفعل، هل يحسن الفعل لانتفاء وجه القبح عنه، أم يحسن لمعنى آخر زائد على ذلك. لقد ذكر القاضي عبد الجبار ثلاثة آراء حول هذه القضية:

الرأي الأول: أن المعتبر في حسن الفعل هو انتفاء وجوه القبح عنه، وحسن الفعل يتضمن نفي وجوه القبح عنه، وليس معنى زائداً على نفي وجوه القبح عنه، بل عدم استحقاق الذم على الفعل هو معنى كونه حسناً [٢]. وهذا هو القسم الأول من أقسام الحسن، وأعنى به ما ليس له صفة زائدة على حسنه.

الرأي الثاني: أن الحسن يحسن لوجوه زائدة على نفي القبح عنه، ولابد أن يحصل الفعل على هذه الوجوه التي لا يحسن إلا بها. وإذا اجتمع في الفعل وجها الحسن والقبح يكون القبح أولى به. لأن إثبات أحد وجوه القبح في الفعل يؤثر في كونه حسناً "ولا يكفي في حسن الفعل انتفاء وجوه القبح عنه، لأنه لو صح ذلك في الفعل الحسن لجاز لنا القول بأن القبيح إنما قبح لانتفاء وجوه الحسن عنه. وذكر القاضي أن هذا الرأي قال به الجبائيان، أبو على وابنه أبو هاشم [٣].

---

(١) المغني ٦ أ/ ٥٧ - ٥٨ ١٧١/١٤.

(٢) المغني ٦ أ/ ٧٠ - ٧٣.

(٣) المغنى ٣١٦/١٣.

الرأي الثالث: أن الحسن إنما يحسن للأمرين جميعاً .. لثبوت معنى زائد على الفعل يحسن الفعل لأجله ولانتفاء وجوه القبح عنه [١] والمعنى الزائد هنا يتميز به الفعل عن حالة العدم ولأن مجرد النفي لا يتضمن إثباتاً ... وهذا الرأي ذكره القاضي عن أبي هاشم.

والذي أميل إليه من بين هذه الآراء هو الرأي الأول، ذلك أن الفعل يحسن في نفسه ما لم يكن مشتملاً على وجه من وجوه القبح، ولا تنتفي صفة الحسن عن الفعل إلا لوجود ضده النافي له، فانتفاء وجوه القبح عن الفعل يعني أن الفعل صار حسناً في حكم العقل وأن صاحبه غير مستحق للذم، وهذا هو معنى كون الفعل حسناً، وهذا النوع من الحسن هو ما عبر عنه الشرع بالحلال، وفاعله مأجور في حكم الشرع إذا توفرت عنده النية، قال ﷺ: « **إن في نطفة أحدكم صدقة .. أرأيتم لو وضعها في حرام أيكون عليها بها وزر، كذلك لو وضعها في حلال فإن له بها أجراً** ». والأجر هنا حاصل لأجل النية المقارنة للفعل وليس على مجرد إتيانه .. والنية هنا هي المعنى الزائد على مجرد الفعل الذي يستحق به المدح في الدنيا والثواب في الآخرة. أما الرأيان الثاني والثالث فإنهما يعتبران معنى زائداً يحسن الفعل لأجله .. وأعتقد أن هذا المعنى الزائد ليس سبباً في حسن الفعل وإنما هو سبب في استحقاق المدح على الفعل الحسن، وجهة اسحقاق المدح غير جهة حسن الفعل والفرق بين الجهتين هو ما غاب عن أصحاب الرأيين الثاني والثالث.

استحقاق المدح على الفعل الحسن:

وسواء أكانت جهة حسن الفعل هي انتفاء وجوه القبح عنه أم هي معنى زائد على ذلك أم هما معًا فإن المعتزلة قد وضعوا شروطاً للفعل الحسن حتى

---

(١) نفس المرجع.

يكون الفاعل مستحقًا لمدح على فعله. لأن الفعل قد يكون حسناً ولا يقصد صاحبه جهة حسنه بل قد يقصد به نفعاً أو دفع ضرر عنه فليس كل فاعل لفعل حسن يكون ممدوحاً في العقل بل لابد من توافر شروط معينة.

أولاً: يجب أن يكون الفعل حسناً في نفسه. وله صفة زائدة على حسنه تجعله واجباً في العقل، مثل رد الوديعة، وإنقاذ الغريق، وإرشاد الضال والإحسان إلى الغير – فإن هذه الأمور لو تأملها العقل في ذاتها فإنه يحكم بوجوبها.

ثانياً: يشترط في الفاعل أن يكون عالماً بوجوب هذه الأفعال عقلاً أو ندبها أو يظن ذلك فيه، وأن يكون عالماً بوجه وجوبه.

ثالثاً: أن يكون قاصداً بفعله، كون الفعل حسناً. أي أن الجهة التي يفعل من أجلها الفعل هي كونه حسناً في عقله. فلا يفعله لأجل نفع يعود عليه أو دفع ضرر عنه، وأن يكون قاصداً هذه الجهة التي يجب لأجلها الفعل، ليتميز عن فعل الساهي أو المجنون أو النائم.

رابعاً: ألا يكون الفاعل ملجأ إلى الفعل، فيقع منه الفعل على سبيل الاضطرار والإلجاء، فمتى كان ملجأ أو مكرها على ذلك لم يستحق المدح على فعله.

وهذه العناصر الأربعة تعتبر خصائص للفعل الحسن الذي يمدح صاحبه عند المعتزلة، فمتى اكتملت هذه الشروط في فعل ما فإن صاحبه يستحق المدح على ذلك.

وتعتبر هذه الخصائص أهم السمات البارزة في الفعل الخلقي لدى كل المذاهب الأخلاقية المعيارية، التي تهتم بالبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني. وهي تقترب تماماً من الشروط التي وضعها أرسطو لكي يكون الفاعل فاضلاً، حيث قال بضرورة:

أ) أن يكون الفاعل عالماً بماذا يفعل. وهذا ما عبر عنه المعتزلة بقولهم لابد أن يكون الفاعل عالماً بوجوب الفعل عارفاً جهة وجوبه.

ب) كما اشترط أرسطو في الفاعل أن يكون مريدًا للفعل حتى لا يكون ملجأ أو مضطراً في ذلك.

ج) وأن لا يقصد من وراء فعله نفعاً. وهذان الشرطان واضحان لدى المعتزلة في قولهم بعدم الإلجاء، وأن تكون جهة حسن الفعل في نفسه هي الدافع والباعث عليه، وليس كونه يدفع ضرراً أو يجلب منفعة.

د) كما اشترط أرسطو في الفاعل أن يفعل وهو مصمم ألا يقع فعله خلاف مقصوده، وهذا ما عبر عنه المعتزلة "بالقصد" (١).

كما اهتم سقراط وأفلاطون بضرورة أن يكون قصد الفاعل من فعله هو كونه فاضلاً في نفسه وليس لجلب نفع أو دفع ضرر بل يأتي الفعل باعتباره غاية في ذاته (٢).

وفي الفلسفة الحديثة نرى "كانت" يقيم فلسفته الأخلاقية على نفس المبادئ التي ذهب إليها المعتزلة، فلقد أنكر ربط الأخلاق بنتائج الأفعال تماماً كما فعل المعتزلة، فالحسن حسن لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من لذات أو آلام، أو منافع ومضار، وجعل قيمة الفعل كامنة في باطنه وليس في الغايات التي تقع خارجه، ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية في الواجب لا في الخير كما أن مذهب المعتزلة نظرية في الحسن لا في الخير. وكان الباعث عند "كانت" ليس غاية الفعل بل الإرادة الموجهة للفعل.

---

(١) انظر في هذه الشروط الأخلاق لأرسطو. المقدمة : ٨٥.

(٢) انظر الفلسفة الخلقية . د. توفيق الطويل: ٦٥.

والشروط التي وضعها المعتزلة ليكون الفعل حسناً نستطيع أن نلمح نظيرها لدى "كانت" الذي أقام مذهبه في الأخلاق على ثلاث قضايا اعتبرها ركائز للفعل الخلقي.

القضية الأولى: يجب لكي تكون للفعل قيمة خلقية، أن يكون الفعل قد تم أداؤه بمقتضى الواجب، وليس يكفي أن يجيء الفعل موافقاً للواجب. وهذا ما عبر عند المعتزلة سلفاً، بأن الفعل الحسن يجب أن يفعل لحسنه لا لشيء آخر [١].

القضية الثانية: الواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون الخلقي [٢].

ليس من العسير إذن بالمقارنة بين هذه المبادئ أو القضايا التي وضعها "كانت" وبين شروط المعتزلة في الفعل الحسن أن ندرك أوجه الشبه القوية بين المذاهب الأخلاقية في الفلسفات المختلفة التي تصل أحياناً إلى درجة الاتحاد رغم اختلاف الثقافة وظروف البيئة.

ثالثا: الواجب :

من المصطلحات التي تحتاج إلى توضيح في مذهب المعتزلة "الواجب" لأنهم قد وضعوا له تعريفات عديدة تقربه أحياناً من معنى الحسن. يقول القاضي عبد الجبار في حد الواجب: هو الذي يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله والمدح بأن يفعله [٣] أو هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم، أو ما للإخلال به تأثير في استحقاق الذم [٤] أو هو ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح [٥].

---

(١) أسس ميتافزيقا الأخلاق: ترجمة د. محمد فتحي الشنطي ط. دار النهضة سنة ١٩٧٠ ص ٦٢.
(٢) المرجع السابق ص ٦٧.
(٣) مختصر أصول الدين ٢٠٤/١ – رسائل العدل.
(٤) شرح الأصول الخمسة: ٢٩ – ٤٢.
(٥) المغني ٧/١٤ – ٨.

وكل هذه تعريفات صورية استمدها المعتزلة من الشروط التي اشترطوها في الفعل الحسن، فمتى تحققت هذه الشروط في فعل ما في أي زمان ومكان ولدى أي شخص فيجب عليه وجوباً عقلياً القيام بالفعل، ويستحق الذم بأن لا يفعله، لأنه بتركه إياه قد أخل بالواجب العقلي الذي هو مكلف عقلاً بالقيام به، وهو محجوج بعقله في ذلك الفعل، لأن العقل هو الذي أوجبه وهو الحجة على صاحبه إذا أهمله، فمذهب المعتزلة في الواجب مذهب صوري مجرد عن عوامل الزمان والمكان ولا يرتبط تطبيقه بشخص دون آخر ولا يختص بعصر معين أو بيئة بعينها، فالأمانة ورد الوديعة أمور لا يختلف حول حسنها طرفان، كما أن الخيانة لا تختلف حول قبحها العقول. بل هي أمور عامة تحمل طابع الواجب العقلي والضرورة الأخلاقية، لذلك فإن المعتزلة بحثوها في باب الواجب الخلقي أو الحسن العقلي ولم يبحثوها في باب الخير والشر لإمكان التعارض بينهما أحياناً. فليس من الضروري عندهم أن يحقق فعل الواجب خيراً لصاحبه، بل قد يؤدي فعله أحياناً إلى وقوع الشر ومع ذلك فإن معرفة الشخص بأن هذا الفعل واجب يلزمه أخلاقياً ضرورة القيام به، فإذا لم يفعله مع علمه به فإنه يستحق الذم بتركه.

القبيح متى يذم فاعله .. ؟

القبيح هو ما يستحق فاعله الذم بفعله إذا وقع على وجه مخصوص، وكان عالماً به مخلي بينه وبين الفعل، كالظلم، والعبث، والكذب، والخيانة. والمعتبر في قبح الفعل هو ثبوت معنى زائد على مجرد وجود الفعل على وجه يقبح الفعل لأجله. وليس يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه، فمتى عرف المرء أن الفعل الواقع منه ظلماً وليس عدلاً. عبثاً وليس حكمة فإنه لا محالة يحكم العقل بقبحه.

وهذا التعريف هو ما أخذ به عبد الجبار. أما أبو هاشم فقد عرف

القبيح بأنه: "**ما يستحق به الذم إذا انفرد**" وما ذكره القاضي أولى في الاعتبار، لأنه بين لنا حال الفاعل وهو أن يكون عالما به، وأن يكون مخليا بينه وبين العقل حتى يمكن أن يستحق به الذم على فعله. وقد أخطأ بعض الباحثين حين ظن تعريف القاضي وأبي هاشم هو تعريف للشر. في مذهب المعتزلة وليس الأمر كذلك فإن القاضي وأبا هاشم قد ذكرا التعريفين السابقين للحسن الذي يتضمن قيمه خلقيه ولم يقصد واحد منهما تعريف الشر بالمعنى السابق [١].

وقد عرف بعضهم القبيح بأنه: "**ما ليس لفاعله أن يفعله**" وهذا التعريف ضعيف لأنه لم يبين لنا وجه قبح الفعل ولا تحرز من فعل النائم والمضطر والساهي.

وعرفه بعضهم بأنه: ما ليس لفاعله أن يفعله إذا وقع منه الفعل على وجه مخصوص "وهذا التعريف لم يتحرز عن فعل المضطر [٢] ".

والقبيح على أنواع:

الأول: ما يقبح لسبب يرجع إلى ذات الفاعل وإرادته من الفعل كالعبث الذي يمكن أن يفعله الفاعل على وجه آخر فيكون حسناً. وذلك كالأمر بما لا يطاق فإنه قبيح. وإذا مكنه الآمر من القيام بالفعل فإنه يخرج عن كونه قبيحاً لأنه أصبح مستطيعًا لأداء الفعل.

الثاني: ما يقبح لسبب لا يعود إلى الفاعل. كالجهل الذي لا يحدث من جهة الفاعل [٣] لأن الجهل في ذاته أمر قبيح.

---

(1) Islamic Rationalism - p. 49 - 50.

(٢) المغني ٦ أ/ ٢٦ – ٢٧.

(٣) المغني ١٧١/٨ – ١٧٢.

الثالث: ما يقبح لسبب يرجع إلى ذات الفعل، نحو كون الكلام كذباً والفعل ظلماً.

الرابع: أن يقبح الفعل لما فيه من الضرر، ويدخل في ذلك القبائح الشرعية لأنها كلها إما أن تقبح لأنها مفسدة، أو تؤدي إلى مفسدة.

الخامس: أن يقبح الفعل لأنه ترك لواجب معين أو يؤدي إلى ترك واجب معين سواء أكان واجباً بالعقل أم بالشرع. فكل فعل كان على أحد هذه الأوصاف فإنه يقبح لا محالة [(١)].

وقد يكون الفعل قبيحاً ولا يستحق فاعله الذم بفعله، بأن يكون مضطراً إلى الفعل ومكرها عليه، فالحكم بقبح الفعل قد لا يؤثر في استحقاق فاعله الذم، وإنما يرجع استحقاق الذم إلى شروط أخرى وضعها المعتزلة، تتصل بالفاعل وأحواله التي يكون عليها حال الفعل، فقالوا يشترط في الفاعل لكي يكون مستحقاً للذم :

١- أن يكون عالماً بقبح القبيح في ذاته كالخيانة مثلاً فإنه متى علم أن هذا الفعل إذا وقع على هذا الوجه المعين فإنه يكون خيانة حكم العقل بقبحه فيمتنع عنه.

٢- أن يكون غير مضطر إلى الفعل ولا ملجأ إليه. فيقع الفعل بإرادته الحرة.

٣- القصد، أي توافر النية والداعي النفسي.

فإذا توافرت هذه الشروط في الفاعل فإنه يستحق الذم [(٢)].

وعلى ذلك فإن الضرر قد يقع على الإنسان ولا يقبح بأن يكون الفعل

---

(١) المغني ١١/ ٥٣١، ١٤/١٥٤.

(٢) المغني ٦/٢٠، ١٣/٣١٦، ٣٢٤.

مستحقاً كالقصاص وقطع يد السارق، أو بأن يكون مفعولاً لأجل النفع الخالص، أو دفعاً لضرر أعظم منه.

ولقد فرق المعتزلة بين المعاني التي تقبح لأجلها الأفعال وبين المعاني التي تقبح لها الأجسام أو الصور. فإن معنى الظلم أو العبث إذا تحقق في فعل ما في أي زمان مكان وفي أي شخص فإن العقل يحكم بقبحه اضطراراً. وذلك لأن معنى القبح كامن في الفعل نفسه فمتى وجد الفعل على هذه الصورة كان قبيحاً.

أما صاحب الوجه القبيح فإن وصف وجهه بالقبح يرجع إلى أن النفس بطبعها تنفر من النظر إليه إذا لم يكن لها حاجة في ذلك، هذا في الوقت الذي قد يستحسن النظر إلى هذا الوجه إنسان آخر، بل إن النفس التي تنفر منه الآن قد تستلذ النظر إليه بعد ذلك وليس كذلك حال الظلم والعبث. فحسن النظر أو قبحه راجع إلينا نحن وإلى ملاءمة الطبع أو منافرته، وليس يرجع إلى الوجه القبيح أو الحسن [(١)].

كما فرق المعتزلة كذلك بين المعاني التي يقبح لها الفعل، إذ ليس كون هذه المعاني ذاتية في الفعل أنها واحدة في كل الأفعال، فقد يقبح الكلام لأنه كذب، أو أمر بقبيح أو نهى عن حسن أو لكونه استفساداً في التكاليف الشرعية.

وتقبح الإرادة لأنها عبث، وقد تقبح لأنها إرادة لقبيح، أو إرادة لما لا يطاق، أو إرادة الفعل ممن لم تكتمل فيه شروط التكاليف وقد تقبح إرادة الودائع إذا كانت على جهة الخديعة.

وقد يقبح الاعتقاد إذا كان جهلاً، أو كان مبنياً على ظن أو تقليد. ويقبح النظر لكونه عبثاً أو مفسدة، ويقبح الندم لأنه ندم على فعل حسن وتقبح الآلام

---

(١) انظر المغني: ٦ أ/ ٥٤ – ٥٥.

لأنها ظلم، وتقبح اللذات لأنها غير مستحقة أو مفسدة. أو كانت سبباً في حصول ضرر يوفي عليها [1]. فالمعاني التي قبحت لها هذه الأفعال تختلف من فعل إلى آخر وإن كانت ذاتية في الفعل نفسه.

وكذلك المعاني التي يحسن لها الفعل، فإنها تختلف من فعل إلى آخر ... فالكلام يحسن إذا كان صدقاً، أو أمراً بحسن، أو نهياً عن قبيح، أو دفعاً لضرر.

والإرادة تحسن إذا تعلقت بفعل حسن، والضرر يحسن إذا حصل به نفع يوفي عليه، أو كان دفعاً لضرر أعظم منه، أو كان مستحقاً. كما أن الألم يحسن إذا كان مستحقاً. فالجهة التي حسن لها الفعل هنا وإن كانت ذاتية فيه إلا أنها تختلف من فعل إلى آخر.

متى يمدح تاركه .. ؟

وكما قال المعتزلة بوجوب استحقاق المدح على فعل الحسن واستحقاق الذم على القبيح، فإنهم قالوا كذلك باستحقاق المدح على ترك القبيح عند توافر شروط معينة في الفاعل، وهي:

١- التخلية، بأن لا يكون ملجأ إلى ترك القبيح، فالمضطر إلى ترك القبيح لا يمدح بذلك لأن لا نعلم إذا ارتفع الاضطرار هل يفعل القبيح أم لا.

٢- أن يكون عالماً بقبح الفعل في نفسه، وأن يكون قبحه هو الصارف له عن فعله. فإن تركه لدفع ضرر أو لجلب نفع فإنه لا يمدح على ذلك [2].

ويتضح من كل الشروط التي علق عليها المعتزلة استحقاق المدح أو الذم

---

(١) المغني/ ٦ أ/ ٧٠ - ٧٦.

(٢) المغني/ ١١/ ٥١٥.

أنهم أقاموا مذهبهم في ذلك على النية والقصد من الفعل، فقد يكون الفعل حسناً في نفسه ولكن الفاعل لا يقصد به جهة حسنه، بل قد يقصد به تحصيل نفع، أو دفع ضرر، أو حسن ذكر وكسب وجاهة بين الناس، وعند ذلك فلا يكون الفاعل مستحقاً للمدح، كذلك قد يكون الفعل قبيحاً في نفسه ولكن فاعله قد يقصد به معنى حسناً ولكن، أخطأته الوسيلة في الحصول على هذا الحسن أو معرفته لجهله بقبح الفعل أو جهله بجهة قبحه فإنه في ذلك لا يكون مستحقاً للذم، بل قد يثاب على قصده الحسن، وهذا يبين لنا الأهمية الكبرى التي أولاها المعتزلة للنية والقصد من الفعل حيث ربطوا جهة استحقاق المدح بالنية والإرادة، حيث تكون قيمة الفعل الأخلاقية أو لا تكون.

وسنتعرض لذلك بالتفصيل في موضعه.

وينبغي أن نفرق هنا مسبقاً بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني، فإن الفعل الإلهي لا يكون إلا حسناً في نفسه ولا يكون إلا خيراً باعتبار غايته، ولقد أشار القاضي عبد الجبار في كتابه "المختصر في أصول الدين" إلى هذه الحقيقة بقوله: فأفعال الله تعال في دار التكليف لا تكون إلا حسنة وخيراً [1]. فهذه الأحكام الأخلاقية من الحسن والقبح لا تصدق إلا على الفعل الإنساني فقط من وجهة نظر المعتزلة. أما الأشاعرة فإذا كانوا يجوزون لله أن يفعل الشر والقبيح فإنهم لا يسمون ذلك شراً بالنسبة لله تعالى، بل كل ما يصدر عنه فهو خير وحسن وإن بدا في نظر العقل شراً وقبحاً، فالطرفان يتفقان على أن جميع أفعاله تعالى حسنة وخير غير أن جهة حسن أفعاله تعالى عند المعتزلة ترجع إلى حكم العقل بحسن الفعل في نفسه أما عند الأشاعرة فترجع إلى معنى كونه رباً لا يخضع لشريعة من هو فوقه ولا يسأل عما يفعل، وفعال لما يشاء.

---

(١) المختصر في أصول الدين ١/ ٢١١ رسائل العدل والتوحيد.

وبعد أن اتضح لنا مدلول المصطلحات الأخلاقية التي وردت في تراث المتكلمين حول قضية الخير والشر وعرفنا الفرق بينهما في الاستعمال، وعرفنا متى يكون الفاعل مستحقا المدح على الفعل الحسن ومتى لا يكون مستحقا ومتى يكون الفعل الحسن خيراً ومتى يكون شراً، وعرفنا أن أفعال الله كلها لا تكون إلا حسنة وخيراً، يجدر بنا أن نقف على حقيقة مذهب المعتزلة والأشاعرة من الأسس العقلية والشرعية للمشكلة.

* * *

الفصل الثاني

الفطرة ودورها في معرفة الخير والشر

يختص هذا الباب بتوضيح الموقف العام للمعتزلة والأشاعرة من الأسس العقلية والشرعية لقضية الخير والشر في الجانب الإنساني منها، وهذا يقتضينا أن نبين دور العقل والشرع في معرفة الخير والشر وهل العقل أسبق في الكشف عن الخير والشر في الأفعال أم الشرع أسبق في بيان ذلك، وإذا كان العقل مظهراً من مظاهر الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها فإن ذلك يتطلب منا أن نتكلم أولاً عن الفطرة الإنسانية باعتبارها النور الإلهي، الذي أودعه الله الإنسان، ليعرف به الحق والخير، ويميز بين النافع والضار، ثم بعد ذلك لابد من توضيح موقف الفريقين من مصادر الإلزام الخلقي والكشف عن القبحة الخلقية في الفصل ومصدرها وهل هي نسبية في الأفعال الخلقية أم هي مطلقة تتعالى عن معاني النسبية – ولنبدأ حديثنا في هذا الباب ببيان دور الفطرة في معرفة الخير والشر باعتبار الفطرة أعم من العقل وندخل إلى الحديث عنه.

معنى الفطرة :

لقدر غرس الله في الإنسان بل في كل كائن حي بصيرة أخلاقية غريزية تساعده على جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، يستطيع أن يميز بها بين الخير والشر والحسن والقبيح، ويصدر بها أحكاماً تقيم نوع السلوك الإنساني وتحدد اتجاهه نحو الاعتدال أو الانحراف. وهذه البصيرة قد زود الله بها الإنسان ليستطيع أن يواجه بها عملية الاختيار والانتقاء لكل ما هو نافع ومفيد وملائم لطبعه من أشياء وأن يسترشد بها أنماط السلوك الأخلاقية التي تبني الفرد وتشده نحو الجماعة، وتنأى به

عن الانحراف والسلوك الشاذ وعما ينفر منه الطبع الفطري السليم. ونور هذه البصيرة لا ينطفئ ولكنه قد يخبو ويذبل نتيجة أنماط معينة من السلوك أو بسبب إهمال الأخذ بأوامر هذه البصيرة، ولكنه سرعان ما يشتعل فينير لصاحبه سبل الحياة وذلك عند إحساسه بما يسمي بوخزات الضمير أو يثور عنده إحساس الشعور بالألم والندم عندما يرتكب بعض الجرائم. ومهما بلغت درجة انحراف الإنسان في سلوكه فإنه يجد نفسه مضطراً في بعض الأحيان إلى الاعتراف بحب الخير وتقديس الفضيلة في ذاتها، وأن أعوزته الشجاعة إلى الارتفاع إلى مستواها وممارسة السلوك الفاضل، ومما لا شك فيه أن رؤية أي سلوك هابط أمامنا تثير لدينا نوعاً من الاشمئزاز والنفور وسرعان ما نجد أنفسنا نصدر أحكاما تلقائية بإدانة هذا السلوك الهابط واستحقاق صاحبه العقاب.

ونحن نكره في أنفسنا عيوبنا الذاتية، وإذا كنا نبذل كثيراً من الجهد في تصحيح أخطائنا فإننا سرعان ما نتلمس المعاذير لتبرئة أنفسنا مما قد نحكم عليه بالخطأ أو يعتقد الآخرون أنه سلوك سيئ هابط. كما قد يشعر أحدنا بنوع من الخجل والخزى عندما تعرف الجماعة التي يعيش معها أنه قد ارتكب جريمة أو خدش وجه الفضيلة بسلوكه الهابط. وهذا الشعور مصدره الإحساس الداخلي الذي يستمد أساساً من نور هذه البصيرة الفطرية التي زود الله الإنسان بها.

والقرآن قد اعتمد في معظم الأحيان وفي كثير من الآيات على هذا الشعور العام وذلك الإحساس الذاتي القادر على التمييز بين أنماط السلوك المختلفة ومعرفة الخير والشر والعدل والظلم، كما اعتبره أساساً في إقامة النظام الخلقي للفرد والجماعة، واعتمد عليه في عرض القضايا العامة على المسلمين فالرسول :

﴿ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ

عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ ﴿١٥٧﴾ ﴾ [1] ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ ﴿٩٠﴾ ﴾ [2] ﴿ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ ﴾. ﴿ قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِ ﴿٢٩﴾ ﴾ [3] ﴿ قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ ﴿٣٣﴾ ﴾ [4] ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًا ﴿٥١﴾ ﴾ [5] ﴿ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِمۡ فِعۡلَ ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴿٧٣﴾ ﴾ [6] إلى غير ذلك من الآيات التي تخاطب المسلم من جانبه الوجداني الذي ينبع من الضمير الأخلاقي في التمييز بين الخير والشر. ولأن هذا الشعور عام ومشترك بين جميع الناس، فإن القرآن يقدم لنا الواجبات الأساسية التي تركز على هذه الفطرة الغريزية على إنهاء دعوة كل الرسل السابقين ومهمتهم وسبيلهم المستقيم. فلقد أمر كل الرسل بإقامة ميزان العدل والقسط ﴿ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ ﴿٢٥﴾ ﴾ [7] وأمروا أن يكسبوا رزقهم من الحلال ويعملوا صالحاً وليس من الصدفة العارضة أن محمداً يدعو إلى ما سبق أن دعا إليه الرسل السابقون. هذا يبين لنا أن هناك قدراً مشتركاً بين دعوة كل الرسل. وهذا القدر يتمثل أساساً في المبادئ الفطرية العامة التي لا تخضع لعوامل البيئة والثقافة. فالرسل جميعاً أمروا بالأكل من الطيب وفعل الخيرات. والأمر بالمعروف والنهي عن الفحشاء والمنكر. والقرآن لا ينقل لنا مبدأ أخلاقيا دعا إليه هذا الرسول أو ذاك إلا يشير إليه في موضوع

---

(١) سورة الأعراف : الآية ١٥٧.

(٢) سورة النحل: الآية ٩٠.

(٣) سورة الأعراف: الآية ٢٩.

(٤) سورة الأعراف: الآية ٣٣.

(٥) سورة المؤمنون: الآية ٥١.

(٦) سورة الأنبياء: الآية ٧٣.

(٧) سورة الحديد: الآية ٢٥.

آخر على أنه واجب تلتزم به الجماعة الإسلامية. ولهذا قـال سبحانـه: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴿٢٦﴾ ﴾ [(١)] ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴿٩٠﴾ ﴾ [(٢)].

ولو نظرنا إلى المبادئ الأخلاقية التي جاءت بها التوراة والإنجيل وقارناها بما جاء في القرآن من ذلك فإننا نجد أن القواعد الأساسية الأخلاقية التي دعا إليها الأنبياء واحدة. كالعدل. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإحسان إلى الغير والصدق. والأمانة وغير ذلك من الأمور التي تمثل دعائم البناء الأخلاقي في دعوة كل رسول [(٣)] وهي كلها أمور تميل إليها الفطرة السليمة وتسعى إلى تحقيقها لأنها تلائم ما طبعت عليه أزلاً من معرفة الحق ومحبة الخير. وهذه الغريزة الأخلاقية هي التي تسمى في الفلسفة الحديثة بالحاسة الخلقية، كما يعرف الاتجاه الذي يأخذ بها باسم "مذهب الحاسة الخلقية" ويرون أن كل إنسان مزود بهذه الحاسة التي تخلفت في جوهرها عن بقية الحواس الأخرى ووظيفتها إدراك خيرية الأفعال وإصدار الأحكام الخلقية التي تقيم هذه الأفعال، وهذه الحاسة تغري الإنسان بجلب ما ينفعه والهرب مما ينصره، وهي تشبه عندهم حاسة الجمال أو قوة التفكير من حيث إنها متأصلة في طبائع البشر، ولكنها تضعف أحياناً إذا أهملت، كما أنها تقوي وتنمو بالتعهد والتربية الحسنة، وترتد الأحكام الخلقية عند أصحاب هذا المذهب إلى تلك الحاسة الفطرية [(٤)] ويرى بعضهم أن معظم الأخطاء التي يقع فيها الإنسان ترجع أصلاً إلى ابتعاده عن تلك الحاسة وإهمال تلك الغريزة الإلهية .. والمفاهيم

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٦.

(٢) سورة الأنعام: الآية ٩٠.

(٣) انظر عن الفطرة ودورها الأخلاقي : درء تعارض العقل والنقل ٨ / ٤٠ وبعدها وانظر كذلك مدخل إلى القرآن الكريم. د. دراز .

(٤) انظر الفلسفة الخلقية: د. توفيق الطويل ٣٢٠ - ٣٢٩.

الأخلاقية الكبرى ليست إلا معان فطرية يترجم عنها الضمير الأخلاقي في كثير من الصور والإحساسات المختلفة. أمراً ونهياً، قبولاً لها أو نفوراً منها، ولقد ذهب ديكارت في هذا الصدد إلى القول بأن كل المعاني الأخلاقية الفاضلة قد نقشها الله في قلب الإنسان، وأما روسو فقد وصف هذه الحاسة بأنها مبدأ فطري للعدالة والفضيلة [١].

الفطــرة فى مذهب المعتزلة :

ونجد بين رجالات المعتزلة من عرض بالحديث عن الفطرة عند حديثهم عما يسمى بالطبع والغريزة، فالجاحظ والنظام وثمامة بن الأشرس يتحدثون عن وقوع المعرفة للإنسان بالطبع والجبلة والغريزة، وناقش الخياط هذه الفكرة في الانتصار كما عرض لها القاضي عبد الجبار في كتبه المغني وشرح الأصول الخمسة، يقول الجاحظ في شرحة لهذا المعنى: " **أعلم أن الله جل ثناؤه خلق خلقه ثم طبعهم على جلب اجترار المنافع ودفع المضار.. وهذا فيهم طبع مركب وجبلة مفطورة.. وهذه الخلال غرائز في الفطرة وكوامن في الطبع جبلة ثابتة وشيمة مخلوقة** " [٢] وفي الحقيقة لا نجد بين المعتزلة من فطن إلى دور الفطرة في معرفة الحسن والقبيح والنافع والضار ولا نجد في تراثهم إلا بعض هذه الإشارات من الجاحظ التي يعرض لها أثناء حديثه عن المعرفة فلم يهتموا بها اهتمامهم بالعقل ولم يبحثوا عنها كمصدر أخلاقي هام من المصادر التي اعتمد عليها الإسلام في تأسيس نظامه الأخلاقي. وإنما بهرهم نور العقل فأهملوا نور البصيرة والفطرة. وإذا كنا نجد في تراثهم مثل إشارات الجاحظ إلى الفطرة والجبلة فإن ذلك لا يشكل مذهباً عنده ولا يبني قاعدة أو أصلاً نرجع إليه في معرفة الخير والشر. وكذلك الأشاعرة لا تجد بينهم من أهتم ببيان دور الفطرة

---

(١) الفلسفة الخلقية : ص ٣٢٠ وبعدها.

(٢) رسائل الجاحظ: ١٠٢/١ – ١٠٣ تحقيق عبد السلام هارون. ط: القاهرة ١٩٦٤.

في معرفة الحسن والقبيح وإنما صرفوا وكدهم إلى الرد على المعتزلة وشغلهم ذلك عن الحديث عن الفطرة ودورها. ولو تنبه المعتزلة والأشاعرة إلى الفطرة وأهميتها لعلموا أن العقل والشرع لا يأمران إلا بما تقتضيه الفطرة السليمة وأن الرسل إنما بعثوا لتكميل هذه الفطرة وتقويتها، ولو لم تكن الفطرة مركوزة على التمييز بين الحسن والقبيح لما قبلت الأمم دعوة الرسل إلى ذلك وما استجابت لها لأن أوامر الشرع ونواهيه إنما جاءت لتأكيد ما فطرت عليه النفوس فتأمر بما ينفع الإنسان دينا ودنيا وتنهي عما يفسد حاله ولا قبل له بالعلم بوجه قبحه. ولا صلاح للخلق إلا بذلك. وهذا مفطور وثابت فيهم سواء بعثت إليهم الرسل أم لا. وعلمهم بالنافع والضار يكون بحسب عقولهم وتصورهم لذلك ومعرفتهم به ولهذا بعثت الرسل بتحصيل المصالح ودرء المفاسد وتقليلها.

فالله تعالى قد منح الإنسان هذه الفطرة ليتمكن بها من تحقيق مصالحه وما فيه نفعه ودفع ما يضره، وأعانه على ذلك بأسباب ظاهرة وباطنة، ومهد لـه الطريق ثم أرسل رسله وأنزل كتبه لبيان ما غمض وتفصيل ما أجمل في الفطرة، وأزال عنه كل علة يحتج بها على الله. لأن كثيراً مما ينفع الإنسان أو يضره لا علم له بتفصيله إلا عن طريق الوحي والرسل فهناك إذن عاملان يكمل أحدهما الآخر. عامل الفطرة وعامل الشريعة، والعامل الأول (الفطرة) هو الذي يجعل القلب منفتحاً لتقبل العامل الثاني. لأن ذلك من مقتضاها. والله قد فطر عباده على معرفة كل حق ومحبة الخير. وأول ذلك معرفته سبحانه ومحبته وتأليهه والإقرار بربوبيته لأن معرفته سبحانه بداية كل خير وحق وأصل ذلك. قال ﷺ: « **كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء** » قال أبو هريرة: اقرأوا إن شئتم قوله تعالى: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [1] وفي

---

(١) ورد هذا الحديث في البخاري (كتاب الجنائز)، باب إذا أسلم الصبي فمات: ١١٨/٢، باب ما قيل في أولاد المشركين ١٢٥/٢، ومسلم (كتاب القدر)، والترمذي (كتاب القدر)، ابن حنبل ٢٣٣/٢.

صحيح مسلم « **خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً** » [1]، فالرسول يخبر أن كل نفس مفطورة على الإقرار لله بالإلهية ومحبته وعبادته، وأن هذه الفطرة عامة في كل من يخضع لله بالعبودية. والعبودية هنا صفة كونية تعم الجميع. لأن عبودية قهرية ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا ﴾ [2] والفطرة إذا فسدت أو تحولت عن الحق أو ضلت سبيلها نحو معرفة الخير فإن ذلك يكون لعارض طارئ عليها من خارج ذاتها كما أشار ﷺ « **فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه** »، وكما أخبر سبحانه فاجتالتهم الشياطين " وهذا يتمثل في عامل الشهوة والغفلة أو الجهل والهوى؛ فالغفلة والشهوة أصل من أصول الشر في الإنسان، والهوى لا يستقل وحده كدافع على ارتكاب الشر بل لابد معه من عامل آخر كالجهل. وإلا فصاحب الهوى إذا علم قطعاً أن ذلك يضره ضرراً راجحاً انصرفت عنه نفسه بالطبع استجابة للفطرة، لأن الله طبعه على حبه النافع فلا يفعل إنسان ما يجزم بأنه ضرر راجح. وإذا فعله كان ذلك لفساد فطرته وجهله.

ولهذا فإن البلاء العظيم يكون من الشيطان وليس من مجرد النفس، فإنه يزين لها فعل السيئة وارتكاب الشر ويحسنها بما في ذلك من المحاسن التي يزينها للإنسان. كما فعل إبليس بآدم وحواء. فقال: ﴿ يَٰٓـَٔادَمُ هَلۡ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلۡخُلۡدِ وَمُلۡكٖ لَّا يَبۡلَىٰ ۝١٢٠ فَأَكَلَا مِنۡهَا فَبَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا ۝١٢١ ﴾ [3] ولهذا قال سبحانه: ﴿ وَمَن يَعۡشُ عَن ذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ نُقَيِّضۡ لَهُۥ شَيۡطَٰنٗا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٞ ۝٣٦ وَإِنَّهُمۡ لَيَصُدُّونَهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُم مُّهۡتَدُونَ ۝٣٧ ﴾ [4].

---

(١) أولد مسلم في (كتاب الجنة) باب رقم ٦٣، ابن حنبل ١٦٣/٤.

(٢) سورة مريم: الآية ٩٣.

(٣) سورة طه :الآية ١٢٠ – ١٢١.

(٤) سورة الزخرف: الآية ٣٦ – ٣٧.

طبيعة النفس الحركة والإرادة :

والنفس بطبعها حية كثيرة التحول والتقلب من حال إلى حال، لأن الآدمي كما أخبر الرسول "حارس همام" أي كثير الهم وجاء في الحديث أن القلب أشد تقلباً من القدر إذا استجمعت غلياناً [1] فالتقلب والإرادة من لوازم النفس كما أن الحركة من لوازمها كذلك، فكون النفس نفسًا هو معنى كونها مريدة متحركة، لأن ذلك من متقضى كونها حية الحياة الطبيعية، وإذا لم تتحرك نحو ما فطرت عليه من جلب النافع ومحبة الخير تحركت لتحصيل ضده وهو حصول الضرر والشر. وهذا لا يكون إلا لمؤثر من خارج ذاتها. غير أن سبب ذلك هو غفلتها عن موجب فطرتها، لأن سعادتها في أن تحيا الحياة النافعة الكاملة التي مقصودها تحصيل ما ينفع الحي ويستلذ به. لأن الحي لابد له من لذة أو ألم فإذا لم يحصل له ما يلتذ به لم يحصل له مقصود الحياة، لأن الألم ليس مقصوداً ولا غرضاً للحياة.

ولما كان من طبع النفس اللازم لها وجود الإرادة وتحصيل العمل، فإذا أرادت الحق وعملت الخير كان ذلك من تمام فطرتها ومقتضى ذاتها. وهذا من تمام أنعام الله على العباد، وإلا فلابد لها من مراد أخر، ينشأ عنه فعل السيئات واجتلاب الضرر. وهذا ينشأ فيها من كونها لم تعرف الحق ولم تستجب لنداء الفطرة. وهذا بالتالي أمر عدمي لا ينسب إلى الله وإنما ينسب إلى النفس لجهلها أو لغفلتها. ومن هنا كان يقول ﷺ في دعائه: « **الشر ليس إليك** ».

ولما كانت هذه المعاني قد تخفي على كثير من الناس لدقتها من ناحية ولعدم انشغال الإنسان بها من ناحية أخرى وحين يجدون في الشرائع أموراً قد يخفي على العقل وجه الحكمة فيها فيظنون أن هذا معارض لما فيه مصالحهم.

---

(١) ورد الحديث في ابن حنبل ٦/٤.

وهذا خطأ جسيم فالله سبحانه عليم بما فطر عليه عباده، حكيم في أمره وشرعه يعلم ما فيه من العواقب الحميدة والغايات النبيلة، وقد نبه سبحانه إلى أن من الأمور ما قد يرفضه الإنسان لجهله به وانشغاله عنه وعدم علمه بما فيه من مصالح أو ما يترتب عليه من درء المفاسد قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾ [1] فبين سبحانه أن ما أمرهم به يعلم ما فيه من المصلحة والمنفعة لهم التي اقتضت منه سبحانه أن يختاره ويأمر به، مع علمه أنهم قد يكرهون ذلك لعدم علمهم بتفصيل ما فيه من المصالح، أو لانشغالهم عنه بنفع عاجل يظنونه خيراً من ذلك. فهذه الآية تبين أن ما أمر به الشرع فهو خير وإن كان ذلك شاقاً على النفوس قبوله. وإن ما يحبه الإنسان ويختاره قد يكون شراً وهلاكاً له.

وقد اختلفت كلمة العلماء في تفسير معنى الفطرة المذكورة في الحديث « **كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه** » والمذكورة في قولـــه تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴿٣٠﴾ ﴾ [2].

عند السلف :

وعامة السلف وجمهور المحدثين على أن المراد بالفطرة في الحديث الإسلام وقالوا: إن فطرة الله التي فطر الناس عليها. هي الإسلام، وذكر هذا عن كثير من السلف في تفسير الآية السابقة ... قالوا دين الله هو الإسلام. روى ذلك عن عكرمة ومجاهد والضحاك وقتادة والحسن. والدلائل على ذلك كثيرة:

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢١٦.

(٢) الروم: من الآية٣٠.

أولاً: إن الرسول ﷺ لما ذكر هذا الحديث سألوه عن أطفال المشركين فقال لهم: الله أعلم بما كانوا عاملين. فلو لم يكن المراد بالفطرة الإسلام لما سألوا عن ذلك. لأنه لم يكن هناك ما يغير تلك الفطرة ماداموا بين أبوين كافرين. وقوله ﷺ: « **فأبواه يهودانه أو ينصرانه** » يبين أنهم يغيرون الفطرة التي ولدوا عليها.

ثانياً: لقد شبه الرسول ذلك بالبهيمة التي تولد مجتمعة غير مجدوعة لا نقص فيها ثم يطرأ عليها النقص بعد ذلك بجدعها فعلم من ذلك أن التغيير وارد على الفطرة السليمة.

ثالثاً: الحديث مطابق لما في الآية الكريمة: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾، وهذه الجملة وصف الله بها الدين الذي أمر نبيه بأن يقيم وجهه له في قوله: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ﴾ ثم قال: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ﴾، والإضافة هنا للمدح والتشريف فعلم أنها فطرة ممدوحة لا مذمومة. ويؤيد هذا كله الروايات الأخرى التي فسرت الفطرة بأنها الحنيفية وبأنها هذه الملة يعني الإسلام.

رابعاً: ولو كانت الفطرة هنا شيئاً غير الإسلام لكان الرسول قد ذكر الإسلام في جملة ما ذكر من الأديان التي تفسد الفطرة بالتحول إليها. ولقال: "فأبواه يهودانه، أوينصرانه أو يسلمانه" ولكنه لم يذكره، لأنه الدين الذي تتغير الفطرة بتحولها عنه وليس بتحولها إليه.

ولقد ذكر ابن جرير الطبري في تفسير الآية ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ "آراء كثيرة وكلها متفقة على أن هذه الفطرة هي الدين الحنيف ذكر ذلك عن مجاهد وابن زيد ويزيد عن أبي مريم عن معاذ بن جبل وابن أبي نجيح وعكرمة وسعيد بن جبير والضحاك وإبراهيم النخعي. وغيرهم كثيرون.

وسبب الاشتباه في هذه المسألة هو الخلط بين أحكام الكفر في الدنيا وأحكام الكفر في الآخرة، فإن أطفال المشركين لما كانت تجري عليهم أحكام الكفر في الدنيا مثل ثبوت الولاية لأبنائهم وحضانتهم لهم وتمكنهم من القيام عليهم بالتعليم والرعاية صار يظن بعضهم – خطأ – أنهم كفار في نفس الأمر كالذي نطق بكلمة الكفر سواء بسواء. وهذا خطأ في الحكم. وكونهم ولدوا على الفطرة لا ينافي كونهم تبعاً لآبائهم في أحكام الدنيا. كما قد يكون في بلاد الكفر من يكتم إيمانه ولا يعلم المسلمون حاله فلا يغسل ولا يصلي عليه ويدفن في مقابر المشركين وهو في الآخرة من أهل الإيمان، كما أن المنافقين في الدنيا تجري عليهم أحكام المسلمين وهم في الدرك الأسفل من النار، فحكم الدار الدنيا غير حكم الدار الآخرة. وقول الرسول كل مولود يولد على الفطرة إنما أراد به الإخبار عن الحقيقة التي ولدوا عليها وعن الثواب والعقاب في الآخرة إذا عملوا بمقتضاها وموجبها، ولم يرد بذلك الأخبار عن حالهم في الدنيا. لأنه من المعلوم أن أولاد الكفار يتبعون آباءهم في أحكام الدنيا. وهذا هو منشأ الخلاف في ذلك.

الإنسان مفطور على معرفة الحق:

ومما ينبغي معرفته في ذلك، أن الرسول ﷺ إذا قال: كل مولود يولد على الفطرة يعني على الإسلام أو الحنيفية فليس المراد أنه خرج من بطن أمه وهو يعلم هذا الدين ويعرفه. لأن الله يقول: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ ٧٨ ﴾[1] ولكن المراد أن فطرته موجبه ومقتضية لمعرفة كل ما هو حق ومحبة كل خير، ونفس الفطرة تستلزم الإقرار بالحق ونشدان الخير، ولهذا فقد استدل بالفطرة السليمة على معرفة الخالق سبحانه والإقرار بربوبيته، لأن معرفته رأس الخير كله

(١) سورة النحل آية ٧٨.

وموجبات الفطرة تحصل بعد ذلك شيئاً بعد شيء بحسب درجة استعداد الطفل لتحصيل ألوان المعارف. فيولد المرء على محبته لفاطره باعتباره واهب كل خير والتوجه إليه بالعبادة والدعاء، ولو خلى المرء ونفسه وسلمت فطرته عن المعارض فلم يعرض لها ما يفسدها أو يغيرها لم يعدل الطفل عن ذلك شيئاً آخر. كما يولد الطفل على محبة ما يلائم طبعه والنفرة من المعارض، فيشتهي الطفل ثدي أمه للإرضاع، ونجده مدفوعاً إلى ذلك دفعاً كلما أحس بحاجته إلى ذلك، وهو لم يتلق ذلك من معلم أو مرشد بل إن ذلك استجابة منه لنداء فطرته التي طبعها الله على محبة النافع ومعرفته. قال سبحانه موضحاً ذلك المعنى: ﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾ ﴾ [1]. وقال جل شأنه: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾ ﴾ [2]. فهو سبحانه خلق الإنسان على معرفته بما ينفعه وفطره على محبة ذلك. وتفصيل ذلك يحصل للإنسان شيئاً فشيئاً حسب تحصيله للمعارف وقد يعرض لكثير من الفطر ما يغيرها عن حالتها الأولى كما يعرض للأبدان الصحيحة ما يفسد مزاجها بالعلل والأسقام. وذلك يكون بسبب العارض الذي يعرض لها فيحولها عن كمالها.

ومما يبين ذلك أن حركات الإنسان الاختيارية يكون سببها إرادة الإنسان للشيء المراد وحرصه على تحصيله. فإذا أمكن الإنسان أن يعرف الحق والخير وينشده لنفسه – وهذا هو الواقع – كان فيه قوة تقتضي ذلك وتطلبه. لأن الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا من ذات المريد ورهناً باختياره هو، وليس سببها من خارج نفسه فالعلة المرجحة للفعل الاختياري هي إرادة الفاعل، ولا يشترط في تحريك هذه الإرادة نحو الشيء المراد إلا شعورها به وإحساسها بالحاجة إليها فما في النفوس من قوة المحبة للخير والحق والنافع إذا شعرت به تقتضي حبه

---

(١) سورة طه آية ٥٠.

(٢) سورة الأعلى آية ٢، ٣.

وتحرك الإرادة نحوه فتنبعث القوة لتحصيله إذا لم يكن هناك معارض من خارج. وهذا موجود ومشاهد في الأطعمة والأشربة وأنواع المعرفة. فقد ثبت أن في النفوس قوة المحبة لذلك وأن فيها قوة الشعور به فيلزم من هذا وجود محبة الخير والحق بالفعل عند وجود المقتضى إذا سلم من المعارض.

والطباع لا تقبل من المعارف إلا ما يناسبها ويلائمها وأنت إذا أخذت إنساناً وحيواناً ودعوتهما إلى معرفة حقيقة المربع أو المثلث أو إصدار قيمة خلقية على فعل ما فإن ذلك يتقبله الإنسان ويرفضه الحيوان، وليس ذلك إلا لأن الإنسان فطر على معرفة الحق بل أصول المعارف جميعها وخلت من ذلك طبيعة الحيوان، فاختلاف المحل القابل هنا هو الذي جعل الإنسان يقبل المعرفة ويرفضها الحيوان.

وتقبل الفطرة للحق والخير لا يتوقف على وجود شرط من خارج ذاتها ولا يحتاج في ذلك إلى عامل خارجي عنها وإنما يتوقف ذلك على عدم المعارض لها وعدم طريان ما يفسدها من الشبهات الفاسدة. وهذا لا يمنع أن يكون العامل الخارجي قد يذكرها إذا نسيت أو ينبهها إذا غفلت، ويحركها نحو النافع لها إذا فترت عن طلبه، كما لو خوطب الجائع والظمآن بصنوف الطعام والشراب أو خوطب المغتلم بوصف النكاح، فإن ذلك مما يحرك الجائع والظمآن والمغتلم ويحرك في أنفسهم الشهوة الكامنة فيهم بالقوة نحو تحصيل الطعام والشراب والنكاح، وليس مخاطبتهم في ذلك تحدث لهم الإرادة بعد أن لم تكن فيهم أو تجعلها وجودية بعد أن كانت عديمة، فكذلك الأسباب الخارجية عن الفطرة المحركة لها أو المكملة لها، فإنه لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالحق ومحبة الخير ومعرفته لكنها تذكر الفطرة فقط بما طبعت عليه وتحركها نحو تحصيل النافع لها وتنبهها وتزيل ما قد يعرض لها من عوائق. ولذلك فإن الله سبحانه قد سمى ما تكمل به الفطرة بأنه ذكرى وذكر. وتذكرة وجعل رسوله مذكراً. قال

سبحانه: ﴿ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴾ [1] ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ﴾ [2]. ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ ﴾ [3]. ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [4]. ﴿ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾[5]. وهذا كثير في القرآن الكريم، يبين فيه أن القرآن تذكرة للفطرة بما طبعت عليه من معرفة الخالق ومحبة الحق والخير، وأن الرسول نفسه إنما هو مذكر للإنسان بذلك المعنى ... وهكذا شأن الشرائع التي جاءت بها الرسل، فإنها أمر بمعروف ونهى عن منكر، وإباحة الطيب وتحريم الخبيث، وتحقيق العدل ومحاربة الظلم. وهذه كلها أمور مركوزة في فطر الإنسان، وكمال تفصيله وتوضيح مبهمه موقوف على الرسل، وحصول مقتضى الفطرة من معرفة بربها والإقرار به لا يتوقف على تحقيق شرط كما سبق، لأن ذلك موجود فيها بالقوة، وإنما يتوقف على انتفاء المانع والمعارض، ولهذا فإن الرسول ﷺ لم يذكر شرطاً يتحقق به مقتضى الفطرة بل ذكر ما يمنع ذلك ونص على ما يعارض موجبها فقال ﷺ: « **فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه** » فتغير الفطرة بالتهويد أو التنصير متوقف على شرط خارج عن الفطرة وهو فعل الآباء لأبنائهم، أما وجود مقتضى الفطرة من معرفة الله ومحبته فلا يتوقف على شرط بل متى انتفى المانع والمعارض، فإن ما كان فيها بالقوة يتحقق وجوده بالفعل عند وجود الداعي. وهذا لا يمنع أن ما تكتمل به الفطرة يتوقف على ما جاءت به الرسل.

الأدلة على ذلك :

وهناك من الأدلة العقلية الصريحة ما يؤيد صحة ما أخبر به الرسول من

---

(١) الغاشية من الآية ٢١.
(٢) المزمل من الآية ١٩.
(٣) الزمر من الآية ٢١.
(٤) البقرة من الآية ٢٢١.
(٥) القمر من الآية ١٥.

أن الفطرة الإنسانية مجبولة على معرفة الحق ومحبة الخير وهذا يتضح تماماً من الأمور الآتية:

أولاً: إن الإنسان قد يحصل له من الاعتقادات والإرادات ومنها ما يكون حقاً ونافعاً ومنها ما يكون باطلاً وضاراً، لأن اعتقاد الإنسان قد يكون مطابقاً للواقع ولما عليه المعتقد في نفس الأمر، وهو الاعتقاد الحق، والخبر عنه يسمى صدقاً، وقد تكون معتقداته غير مطابقة للواقع ولما عليه المعتقد في نفس الأمر، وهو الاعتقاد الباطل والخبر عنه يسمى كذباً. والإرادات تنقسم إلى ما يكون نافعاً لصاحبه متضمناً لمصلحته ومراده وهو الخير والحسن، وإلى ما يكون ضاراً لصاحبه مفسداً لحاله، ومراده هو الشر والقبيح، وإذا كان الإنسان تارة يكون معتقداً للحق محباً للخير وتارة يكون معتقداً للباطل مريداً للشر، فلا يخلو الأمر في ذلك إما أن تكون نسبة نفسه الباطنة إلى النوعين واحدة بحيث لا يكون لديها مرجح لأحدهما على الآخر أو تكون نفسه مرجحة لأحد الأمرين رافضة للأمر الآخر، ونحن نعلم بالضرورة أنه إذا عرض على الإنسان أن يعتقد الحق ويريد النافع وعرض عليه أن يعتقد الباطل ويريد الضار فإنه يميل بفطرته إلى الأول دون الثاني والأمر في ذلك كحال الطفل الرضيع إذا عرض له أن يلتقم ثدي أمه وعرض عليه أن يلتقم قطعة من الخبز، فإنه يميل بفطرته إلى التقام ثدي أمه ويرفض قطعة الخبز، وذلك لأن الطفل فطر على جلب النافع له ودفع الضار عنه والنافع له في هذه المرحلة من عمره هو لبن أمه دون الخبز، وهذا يدل على أن في الفطرة قوة تقتضي محبة الخير وإرادة النافع والنفور من الباطل ودفع الضار.

ثانيا : أنه لو فرض أن إنساناً نشأ وحده بعيداً عن الناس ثم عقل وميز فإنه يجد نفسه مائلة إلى النافع نافرة عن الضار، كما يجد الإنسان نفسه في

وقت الحر الشديد فإنه يلجأ إلى مكان الظل ليحمي نفسه من وهج الشمس، وكما يجد الصبي إذا ضرب من صبي آخر وشعر بذلك فإنه تثور نفسه حتى يقتص لنفسه من ضاربه فتسكن نفسه وليس ذلك إلا لأن نفسه طبعت على محبة العدل والإنصاف والهرب من الظلم والحيف، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الفطرة مقتضية لطلب الحق ومحبته من غير معلم ولا مرشد من الخارج، وقد يكون هناك بعض الفطر التي لا تستقل بذلك ولا تقدر على تحصيله بمفردها، بل قد تحتاج في ذلك إلى سبب معين لها من خارج ذاتها كالمعلم مثلاً إلا أن هذا السبب الخارجي لا يؤثر فى الفطرة ما لم تكن هى نفسها قابلة للتأثر ومركوزة على تقبل ذلك الأثر دون غيره وإذا لم يعرض لتلك الفطرة ما يغيرها فإنها تستجيب لنداء كل حق وتعرف كل خير ولهذا فقد استجابت الفطرة السليمة لنداء الرسل ولبت دعوتهم لأن ما مع الرسل هو من مقتضى الفطرة وغريزي فيها.

ثالثاً: إن الطفل حين ولادته لا يكون لديه إدراك لهذا الأمر ولا له تعقل له ولا إرادة في تحصيله لأن الله يقول: ﴿ **وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا** ﴿٧٨﴾ ﴾ [1] "ولكنه يولد وفي فطرته قوة تحصيل النافع وكلما ازداد الطفل علماً وإرادة حصل له من معرفته بالخير وطلب النافع بحسب ذلك العلم والإرادة وهذا مشاهد في حياة الأطفال قبل بلوغ سن الإدراك والتمييز، فإنهم يحبون النافع لهم ويهربون من الضار، بحسب كمال تمييزهم أو ضعفه، وكل ذلك يحدث فيهم على التدريج شيئاً فشيئاً إلى أن يصل إلى الحد الذي ليس في الفطرة استعداداً لقبوله كمعرفة الغيبيات وقضايا الألوهية فتتوقف الفطرة عن قبول ذلك ما لم تهتد بما جاءت به الرسل الذين بعثوا لتكميلها.

---

(١) النحل: من الآية ٧٨.

رابعاً: لا شك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب قدرتها على ما تكتسبه منها، وإذا لم يكن في النفوس قوة تقتضي معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعلم شيئاً منها، ولعل أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الإنسان والحيوان لما حصل للحيوان من العلوم مثل ما يحصل لبني آدم منها مع أن السبب في الموضعين واحد، فالإنسان يشارك الحيوان في الإحساس والنمو. والحركة الإرادية، ولكن الحيوان ليس بقابل لما يقبله الإنسان من المعارف، ولولا أن في الفطرة قوة تقتضي اختصاص الإنسان بذلك لما حصل لها من العلوم ما يميزها عن الحيوان، والعقل إذا كان هو وسيلة هذه المعرفة فليس العقل إلا مظهراً من مظاهر الفطرة، ولو كان السبب هو مجرد تعليم الإنسان لحصل للحيوان كما حصل للإنسان لأن السبب واحد كما سبق، ولكن الفرق في ذلك أن الحيوان لم يعط القوة التي هيئ بها الإنسان لتقبل ذلك ومعرفته. فعلم أن حصول ذلك في محل دون آخر إنما هو لاختلاف القوابل والاستعدادات الغريزية.

خامساً: إن النفوس لا يمكن أن تكون خالية عن الشعور والإرادة والحركة لأن هذه المعاني من لوازم كونها نفساً، فالشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، يستوى فى ذلك الإنسان والحيوان ، فالإنسان له مرادات يسعى لتحصيلها وللحيوان مرادات يسعى لتحصيلها ولا تتصور النفس إلا أن تكون شاعرة ومريدة وهذا من مقتضى كون النفس نفسا، ومادامت هي مريدة وشاعرة فلابد لها من مطلوب مراد ضرورة كونها مفطورة على ذلك. وكل مراد فإما أن يراد لنفسه أو يراد لغيره، والنفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة، غير أنها على كثرتها لابد أن تنتهي إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره منعاً للتسلسل في العلل الغائية، وذلك المراد لنفسه هو الخير والحق الذي يتمثل في معرفة الله أولاً باعتباره حقيقة الحقائق وواهب كل خير، ثم معرفة النافع للنفس ثانياً:، ولا تخلو كل نفس عن هذا اللون من

المعرفة لأن ذلك من لوازم كونها نفساً، وعلى هذا الأساس المغروز في طبائع كل بني آدم كانت مخاطبة القرآن للناس فى هذا الشأن على سبيل التذكير والتذكر كما سبق [1].

ولقد أفصح الرسول ﷺ عن هذا المعنى في غير ذلك من الأحاديث التي تبين أن الناس فطروا على معرفة الحق ومحبة الخير، وأن ذلك عادة فيهم وأن التحول عنه لا يكون إلا لشبهة أو غفلة، وكثيراً ما كان ﷺ يقول: « **الخير عادة والشر لجاجة** » [2] « **الخير ما اطمأن إليه القلب وسكنت النفس والشر ما حاك في الصدر** ».

والرسول كان يعتمد على وجود هذه الغريزة في النفوس ويعمل عليها في معرفة الخير والشر والحق والباطل، والحلال والحرام وخاصة في مواطن الشبهات وكان يقول: "**استفت قلبك وإن أفتاك الناس**" . وقد يعبر عن هذا المعنى أحياناً بالقلب وأحياناً بالضمير وأحياناً بالعقل وأحياناً بالنفس. والمقصود من كل هذه الألفاظ التنبيه إلى معنى واحد هو أن الإنسان مفطور على معرفة الحق وإرادة الخير.

وينبغي ألا نفهم من كون النفس مفطورة على حب الخير وإرادة الحق أنها معصومة عن الخطأ في تحديد معنى الحسن والقبيح والخير والشر في بعض الأحوال ولكننا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن ذلك الخطأ الذي قد يحدث لها، إما يكون حيث يجتمع في الفعل جهتا الخير والشر، أو الحسن والقبح فتختلف الأنظار وتختلط الأمور في ترجيح أي الجهتين أو حين يجتمع في الفعل نفع

---

(١) انظر العقل والنقل لابن تيمية جـ ٤/٩٤ – ١٠٤، ١١١ – ١٢٤ مخطوط ١٨٢ عقائد تيمور، وانظر أيضاً: شفاء العليل لابن القيم: نشرة مكتبة المعارف ٣٨١– ٤١٠.

(٢) ورد الحديث في ابن ماجة (مقدمة) ١٧.

قريب عاجل ولذة سريعة مع نفع أكثر منه شمولاً وعموماً ولكنه آجل وليس عاجلاً، فتقع العقول في حيرة ويحتاج الأمر إلى شيء من التروي البعيد عن الهوى. وفي مثل هذه الحالة نجد القرآن يحدد المسئولية كاملة على الإنسان: ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَـٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴿١٥﴾ ﴾ [1] ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾ ﴾ [2] فالله ألهم النفوس معرفة مواطن الإصابة والخطأ، أما فلاح النفس وتزكيتها أو عدم حبها فيرجع إلى اختيار الإنسان نفسه وتبصره لعواقب الأمور.

بين الفطرة والغرائز:

وإذا كانت الفطرة تميل بطبعها إلى الخير والحق فإنها لا تلزم الإنسان بسلوك معين ولا تحمل في طياتها معنى الحتمية والجبر على أنماط السلوك المختلفة ويجب أن يكون الفرق واضحاً بين الجانب الخلقي للفطرة وبين مجموعة الغرائز الدنيا في الإنسان كما يجب التنبيه إلى الفرق بين متطلبات الغرائز ومقتضى الفطرة حتى تتميز لدينا هذه الحقيقة عما عداها من الصفات النفسية الغريزية فالفطرة تقتضي من الإنسان أن يعمل على تنمية الجانب الخير والجانب الروحي منه بينما تتطلب الغرائز أن يعمل على إشباع الجانب المادي فيه، والأولى ترتفع بالإنسان إلى درجات عليا من السمو الخلقي، بينما تهبط به الأخرى إلى درجات دنيا من السلوك قد تضعه في مصاف الحيوان ولقد نشأ من الخلط بين هذه الجوانب أن ذهب بعض الفلاسفة إلى تفسير السلوك الإنساني تفسيراً آلياً أشبه بالتفسير الهندسي لعمل الآلة الميكانيكية، وبنوا رأيهم في ذلك

---

(١) سورة القيامة الآيات ١٤، ١٥.

(٢) سورة الشمس الآيات ٨، ٩، ١٠.

على أساس أن الإنسان ليس إلا مجموعة من الغرائز التي يحتاج كل منها فى إشباعه إلى نمط معين من السلوك لكي يسد حاجته، وسلوك الإنسان نفسه ليس إلا استجابة لا شعورية لحاجة هذه الغرائز وليس له في ذلك نوع من الحرية أو الاختيار، وإذا أراد الإنسان أن يخرج أو يتمرد على أوامر الغرائز فإنه سيلقى من ذلك أشد أنواع العقاب النفسي والجسمي معاً، فالذكاء أو الغباء، والجبن أو الشجاعة، والفضيلة أو الرذيلة والكرم أو البخل إلى غير ذلك من الأمور، قالوا أنها غرائز فطرية يوجد الإنسان مزوداً بها من حين ولادته ولا شأن لـــه بشيء من ذلك، وهم يريدون من وراء ذلك نفى مساءلة الإنسان عن عمله حيث لا خيار له في شيء منها.

يقول شوبنهاور (الفيلسوف الألماني): "**يولد الناس أخياراً أو أشراراً كما يولد الحمل وديعاً، والنمر مفترساً، وليس لعلم الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعاداتهم كما يصف التاريخ الطبيعي حياة الحيوان**".

ويقول الفيلسوف الألماني "كانت": "**إن الذي يشاهد موقف الإنسان في ظرف معين ويعرف سوابق تصرفاته في مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبؤاً صادقاً بما يفعله في هذا الظرف المعين، كما يتنبأ العالم الفلكي بكسوف الشمس وخسوف القمر – في ساعة محدودة** " (١).

ويقول اسبينوزا مؤيدا فكرة "كانت": "**إن أفعال الناس كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية تحدث ويمكن استنتاجها بالضرورة المنطقية الهندسية، كما يستنتج من طبيعة المثلث أن مجموع زواياه تساوي زاويتين قائمتين**" (٢).

---

(١) انظر : د. محمد عبد الله دراز "كلما في مبادئ علم الأخلاق" ط القاهرة ١٩٥٣، ص ٧٠٠٦.

(٢) نفس المرجع.

فكلا الفيلسوفين "كانت"، و"اسبينوزا" يفسران السلوك الإنساني تفسيراً آلياً من خلال معرفة مجموعة الغرائز التي توجه هذا السلوك، ولقد يسعفهم في ذلك التفسير بعض النظريات الحديثة في علم النفس التي تصور الإرادة الإنسانية على أنها مؤشر حساس لحاجة الغرائز، فهي سجينة في نطاق الغرائز والطبائع يستحيل معها وجود نوع من الاختيار، ولقد صرح دافيد جوم (الفيلسوف الإنجليزي) بأن شعورنا بالحرية ليس إلا وهما وخداعاً، ولقد أولع هذا الفريق من المفكرين بالتفسير المادي للسلوك الإنساني استجابة منهم لطابع العصر الذي عاشوه، فلقد غلب على عصرهم البحث في القوى وطبائع المادة وخصائصها وأرادوا أن يطبقوا ما توصلوا إليه من قوانين علمية ثابتة على سائر العلوم ومنها علم النفس والاجتماع،وهم بذلك يجعلون الطبائع البشرية كلها عاجزة عن التطور والارتقاء لوضع ما ذهبوا إليه، ولو كان ما ذهبوا إليه في ذلك حقاً فلماذا إذن وضعت الشرائع والقوانين، وما هو دور المصلحين والمربين بل والأنبياء والرسل عامة، وأنت لو رأيت أحد أنصار هذا المذهب وقد سطا لص على سيارته أو أمواله فسرقها وأراد أن يحاكمه أمام القانون، وقلت له أن اللص لا ذنب له فيما فعل وإنما هو مضطر إلى ذلك بما فيه من غرائز لا يستطيع الانفكاك عنها أو عدم الاستجابة لها لسخر منك واتهمك بالجنون. لأن هذا المذهب نفسه لا يتمشى مع ما في الإنسان من غرائز عليا التي يجب أن تكون لها السيادة حتى يتحقق للإنسان آدميته ليرتفع بها عن مستوى الكائنات الأخرى.

ويقول ليفي بريل "فيلسوف فرنسي": **"أن ميوله الحسنة أو القبيحة التي نجيء بها إلى هذا العالم عند ولادتنا، هي طبيعتنا، فكيف نكون مسئولين عن طبيعة هي ليست من عملنا، أو على الأقل ليست من عملنا الشعوري الاختياري"** (١).

(١) المرجع السابق.

ويؤكد ليفي بريل هنا ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني شوبنهاور من أن الإنسان يولد خيراً بطبعه أو شريراً بطبعه وهو غير مسئول عن طبيعة ليس له يد في صنعها على هذا الجانب أو ذاك.

وهذا الرأي يخالف تماماً ما ذهب إليه جمهور المفكرين من الفلاسفة وعلماء النفس قديماً وحديثاً. فإن الإنسان - كما ذهب إلى ذلك معظم المفكرين - قد ظهر في دراسة طبيعته الفطرية اتجاهات ثلاثة:

- **الاتجاه الأول:** يرى أن الإنسان خير بطبعه وأنه مفطور على حب الخير ومجبول على حب النفع والشر يعرض له حين يغفل عن فطرته، وإلى هذا الرأي ذهب الفلاسفة المتفائلون أمثال سقراط والرواقيون والمعتزلة وابن تيمية وابن القيم والسلف عموماً من مفكري الإسلام.

- **الاتجاه الثاني:** ويرى أن الإنسان شرير بطبعه والخير عارض عليه، وهذا مذهب المتشائمين ويبدأ من البوذية، فأصحاب مذهب المنفعة واللذة وعلى هذا الرأي معظم فلاسفة المسيحية، ولعل من هذه الفكرة قد نشأ في المسيحية أن الإنسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريراً، وأنه لا حيلة له في إصلاح نفسه إلا بمخلص إلهي.

  ولا نجد بين مفكري الإسلام من ذهب إلى هذا الرأي.

- **الاتجاه الثالث :** ويرى أصحابه أن الإنسان خلق على نحو يكون مستعدا لفعل الخير والشر على سواء، وهو بذلك يكون مسئولا عن اختياره لهذا أو ذاك، لكنه مع تساوى الجانبين عنده يكون أكثر ميلا ورغبة فى فعل الخير.

الفصل الثالث

الخير والشر بين العقل والشرع

لعل ما سبق من الحديث عن موقف المعتزلة والأشاعرة حول قضية المعرفة يلقى ضوءاً على موقفهما من هذه القضية، لأن حديث كل منهما عن دور العقل والشرع في معرفة الخير والشر والحسن والقبيح يعد امتداداً لموقفهما من قضية المعرفة عموماً. ولنبدأ بالحديث عن موقف المعتزلة من هذه القضية.

أ) المعتزلة :

يرى المعتزلة أن المعرفة العقلية للحسن والقبيح سابقة على المعرفة الشرعية، لأن المعرفة عندهم عقلية بالدرجة الأولى وباقي الشرع فيقر العقل ما وصل إليه من معرفة ويؤيد ما ظهر له من اكتشافات، وتفرع عن هذا الموقف رأيهم في الحسن والقبيح، والخير والشر، فالحسن والقبح من الصفات الذاتية في الأشياء ومن شأن العقل أن يكتشفها ويدرك ما فيها من وجوه الحسن والقبح، ومن ينكر أن في الأفعال صفات تقتضي الحسن والقبح فهو بمنزلة من ينكر أن في الأجسام صفات تقتضي التسخين والتبريد والإشباع والإرواء. وجمهور العقلاء متفقون على إثبات ذلك كما يثبتون طبائع الأشياء وخصائصها. ولقد أثبت القرآن الطبائع والمميزات التي تختص بكل جنس من الحسن والقبيح قال تعالى: ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴿١٥٧﴾ ﴾[(١)]. فدل سبحانه على أن في الأفعال صفات ذاتية لها، منها ما

(١) سورة الأعراف الآية ١٥٧.

هو منكر وما هو معروف، وجعل المطعوم في نفسه منه الطيب ومنه الخبيث، ومعرفة هذه الأشياء ثابتة بالعقل لأنها ترجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرته ووصف الفعل بأنه خير أو شر ليس من الصفات اللازمة للفعل، بل ذلك من الأمور العارضة التي تختلف باختلاف الشخص والظرف والملابسات الخارجية للفعل بحسب ملاءمتها ومنافرتها وكونه نافعاً أو ضاراً، ومحبوباً أو مكروهاً وهذه صفات ثبوتية في الفعل لكنها تتنوع بتنوع الأحوال فليست لازمة له والشرع لا يثبت لهذه الأشياء حسناً ولا قبحاً وإنما يكشف عنها فقط ويخبر عن ذلك بالوحي وإقامة الدليل.

ولقد آثر المعتزلة أن يعبروا عن فلسفتهم الخلقية بالحسن والقبيح بدلاً من الخير والشر، لأن الخير والشر من الصفات النسبية العارضة للحسن والقبيح فليس كل حسن خيراً ولا كل قبيح شراً، كما حرصوا على بيان أن معرفة الحسن والقبيح من مدركات العقل وليس الشرع، لأن الحسن والقبيح من الصفات الذاتية للفعل التي لا تفارقه، والأمر في ذلك يرجع إلى طبيعة الأفعال وخصائصها، فكما أن طبيعة النار التسخين وطبيعة الثلج التبريد والهواء للطاقة والماء الكثافة. وطبيعة هذه الأشياء ذاتية فيها لا تفارقها وقد اكتشفها العلماء بعقولهم قبل أن ينزل عليهم شرع أو وحي. فكذلك كان طبيعة العدل والأمانة الحسن وطبيعة الظلم والخيانة القبح. وطبيعة هذه الأشياء من الحسن والقبح معروفة بالعقل قبل ورود الشرع ومعروفة في المجتمعات الإلحادية التي لا تدين بمبدأ سماوي أو شريعة إلهية، ووظيفة الشرع إزاء هذه الأمور هي الدلالة على موضع الخفاء فيها والغامض منها والدليل لا يؤثر في المدلول إيجاداً أو إعداماً، ولا يسلب عنه صفة كانت له أو يضيف إليه صفة لم تكن ثابتة فيه أو ليست من لوازمه، بل مهمة الدليل هي الكشف والإيضاح عما عليه المدلول من أحوال وصفات، لا أنه يصير بالدليل على ما هو عليه وهذا شأن الشرع من الأفعال الحسنة والقبيحة. فيوجب الشرع ما حكم العقل بحسنه ويحظر ما حكم العقل بقبحه، فالشرع لا

يؤثر في الأفعال بالحسن أو القبح. لأن المجتمعات التي لا تعرف لها ديناً ولم يوح إليها لا تنكر ما أقرته العقول من حسن العدل والأمانة وقبح الظلم والخيانة وليس ذلك إلا لأن العقل هو الذي يستطيع بما طبع عليه من تمييز الخير من الشر أن يميز بين صدق الرسول الذي تظهر على يديه المعجزة الدالة على صدقه وبين كذب المتنبي الذي يمخرق على الناس بالحيل والخداع [١].

والعقل هو الذي يعرف قبح الظلم وكفر النعمة ووجوب الإنصاف وشكر المنعم، لأن هذه الأمور يمكن أن ينظر فيها العقل فيعرف المدلول عليه ولا يحتاج في ذلك إلى سمع أو وحي.

والعقل هو الذي ينظر في صدق الرسول ويقرر وجوب الأخذ عنه إذا خاف من فوات ذلك ضرراً، وإذا لم يعلم بالعقل أن هذه الطريقة، يعلم بها وجوب الفعل لم يصح أن يعرف السمع، وهذا يدل على أن العقل يعرف تماماً وجوب كل أمر يخاف من فواته ضرراً، وبالتالي يدل على أن العقل يستقل بمعرفة الضار والنافع والحسن والقبيح دون حاجة إلى سمع [٢].

ولم يهمل المعتزلة دور الشرع في معرفة الحسن والقبيح، ولا ينبغي أن يفهم من اهتمامهم بالعقل وحرصهم على تأكيد دوره أنهم بذلك يقللون من شأن الشرع أو يغضون من قيمته، فهم يرون أن الشرع أكثر إيجابية في الكشف عن تلك الأمور التي لا يستطيع العقل إدراكها كحسن التكاليف الشرعية، ولقد اعترف القاضي عبد الجبار بذلك في أكثر من موضع، والذي دفع المعتزلة إلى الاهتمام ببيان دور العقل في معرفة الحسن والقبيح هو مواجهة التيار الأشعري الذي حرص على بيان أن العلة في حسن الأفعال أو قبحها إنما ترجع إلى مجرد

---

(١) المغني :١٥١/١٤.
(٢) المغني :١٥٣/١٤.

ورود الشرع بذلك أمراً أو نهياً، فرأى المعتزلة فى ذلك إهدارا لمكانة العقل الإنسانى وهو الطريق الوحيد الذى عرفنا به الشرائع، فإهمال العقل أو التقليل من شأنه يعتبر إهدارًا لشأن الشرع والعقل معاً.

ومما يدل على أن المعتزلة لم يهملوا دور الشرع أنهم يقسمون الحسن والقبيح إلى عقليين وشرعيين، والعلم يقول ذلك كله ضروري، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك ضرورياً لما كان معلوماً أبداً، لأن النظر والاستدلال لا يتأتي إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة ليتوجه عليه التكليف، وطريق معرفة النتائج الشرعية هو الاستدلال والنظر ولا مدخل للضرورة في شيء من ذلك إلا إذا أردنا الرد إلى الأصول، فإذا عرفنا في شيء أنه مفسدة في الشرع عرفنا قبحه في العقل، كما أنه إذا عرفنا في شيء أنه دافع للضرر عرفنا وجوبه عقلا [١] ووظيفة الرسل إنما يعرفوننا بتفصيل الجملة المستقرة في العقول.

ولقد عرف المعتزلة حدود العقل التي يجب ألا يتخطاها وحرصوا على بيان ذلك. فلقد قسم القاضي عبد الجبار الحسن إلى قسمين:

١- حسن عقلي يستطيع العقل أن يستقل بإدراكه وإن لم يرد بذلك شرع أو ينزل فيه وحي كحكم العقل بحسن الصدق ورد الوديعة والعدل وشكر المنعم والإنصاف والأمانة.

٢- حسن شرعي لا مجال للعقل في الكشف عن وجه حسنه كحسن صيام آخر يوم من رمضان وقبح صيام أول يوم من شوال، وكون الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر [٢].

---

(١) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار: تحقيق محمد عزمي، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٢) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ٢٣٥/١ رسائل العدل والتوحيد.

وكذلك القبيح ينقسم إلى قسمين:

١- قبح عقلي يستقل العقل يدركه كحكم العقل بقبح الظلم والجهل والخيانة والكذب الذي لا نفع فيه.

٢- قبح شرعي لا يستطيع العقل منفرداً أن يستغل بمعرفة وجه القبح فيه كقبح الصلاة قبل الوقت. وقبح صيام أيام العيدين.

فالعقل له حدوده في الكشف عن قبح الأشياء أو حسنها وهي تلك الأمور التي ليست من قبيل التكاليف الشرعية. أما تلك الأمور التكليفية فإن العقل لا يقف وحده على معرفة وجه القبح أو الحسن فيها. بل إن هذا هو دور الشرع ومهمته.

ويتضح من هذا أن المعتزلة جعلوا من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبيح والخير والشر، فالعقل يدرك من ذلك ما ينتمي إلى عالم الحسيات أو عالم الشهادة وما يدخل تحت سلطانه منها مما ليس له علاقة بالتكاليف الشرعية أما العبادات فإن العقل قد يدرك منها أمورا على سبيل الإجمال كوجوب شكر المنعم ، لكن هناك من العبادات ما لا يدركها العقل، ويأتي الشرع فيوضح له ما غمض ويفصل ما أجمل ويكمل له ما شذ عنه، وبذلك يتعاون العقل والشرع في هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، حتى لا تقوم على الله حجة بعد الرسل.

ولقد فطن المعتزلة إلى أن الشرع والعقل لا يمكن أن يتعارضا فيحكم أحدهما بحسن الفعل ويحكم الآخر بقبحه، فالواجب من جهة السمع والعقل لا يختلف حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوب الواجب، فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا في معناه "وإضافة الوجوب إلى العقل لا يغير من معنى الواجب ولا يؤثر في جهة وجوبه لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى وبدهى في العقل، أو أن الدال على وجوبه معلوم بالعقل، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العقلي لما علم بالسمع وجوبه" (١).

---

(١) المغني :٤٧/١٧.

والشرع والعقل ليسا علة في حسن الفعل أو قبحه، بل هما دليلان على جهة الحسن أو القبح، وفرق كبير بين كونهما دليلين على حسن الفعل وبين كونهما علة في حسنه، فالدليل على حسن الفعل غير العلة التي صار بها الفعل حسناً.

ولما كان العقل أسبق وجوداً في الإنسان من امتثاله لحكم التكاليف الشرعية كان أثره واضحاً في سلوكه، فالإنسان يتحرز بنفسه عن المضار ويجلب لها المنافع، ولذلك فإن ورود الشرع بالأوامر والزواجر إنما يفصل بذلك أموراً مستقرة في العقل ثابتة عنده لكنها مجملة أو غامضة، فيكشف الشرع عنها عن وجه الحسن أو القبح فيها ولا يخالف ما استقر في العقل من ذلك أبداً [١].

والمقصود من قولنا أن الله أوجب علينا كذا وكذا، أنه أعلمنا وجوب الواجب، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة وإقامة البراهين [٢] لأن الله لا يتعبدنا إلا بما فيه مصلحة، والمصلحة ترجع في أصلها إلى الملائم وهو معروف بالعقل، وذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي، وقد يتعبدنا بما فيه ترك المفسدة كذلك. كما ذهب إلى ذلك أبو هاشم [٣]، وهذا أيضاً يرجع إلى المنافر للطبع وهو معروف بالعقل، والوجوب الشرعي لا ينفك عن الحسن العقلي، فكما أن الصلاة لا تجب قبل الوقت شرعاً فلا تحسن عقلاً [٤]، فالوجوب الشرعي والحسن العقلي متلازمان، والقول بأن المعتزلة يرفعون من شأن العقل ويغضون من شأن الشرع قول لا أساس له من الصحة بل هو مجرد وهم أشيع عنهم بقصد التشنيع عليهم لتنفير الناس من المذهب، فنحن نجد في مذهبهم أن الشرع والعقل يتعانقان لهداية البشرية "ووجوب الشيء سمعاً ينبئ عن وجه وجوبه، فإنه مصلحة من

---

(١) المغني :١٤٣/١٤.
(٢) المغني :٦٥/١٦.
(٣) المغني :٤٩/١٣.
(٤) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ٧٦.

حيث يقرن بطريق العقل" [١] فموجبات الشرع هي مصالح للعباد قد يخفي عليهم كشف حسنها أو معرفة قصد الشارع منها عقلا لأنها ربما كانت تنتمي إلى عالم الغيبيات عن العقل فلا يستطيع دركها، وقد نبهنا الزمخشرى، وهو مفسر المعتزلة، إلى أن الحجة لا تقوم على العباد إلا ببعث الرسل لأنه لا سبيل إلى معرفة الشرائع إلا بالرسل، أما الحجة في معرفة الله تعالى وتوحيده فقائمة على هذا لأن أدلة العقول تشهد لها وتوضحها [٢] واستحقاق الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد إرسال الرسل وتبليغهم الأمم بالأوامر والنواهي ولا يكون ذلك مستحقاً بمجرد الوجوب العقلي، أما استحقاق المدح والذم فواجب بالعقل قبل الشرع، والذي أود أن أخرج به من هذه القضية، أن المعتزلة في موقفهم من الحسن والقبح العقليين حرصوا على تأكيد الأمور الآتية:

أولاً: أن حسن الفعل أو قبحه أمر ذاتي في الفعل نفسه وباطن فيه. وليس خارجاً عنه. فلا يرجع إلى حال تتعلق بالفاعل مثل كونه آمراً ناهياً أو مربوباً ومملوكاً. كما لا ترجع إلى مجرد ورود الأمر والنهي الإلهين بذلك.

ثانياً: أن العقل يستطيع معرفة الحسن والقبيح وجهة الحسن والقبح في الفعل والشرع يؤكد ما أقره العقل ولا يعارضه.

ثالثاً: أن الشرع لا يؤثر في الأشياء بالحسن أو القبح فإذا أمر الشرع بالفعل فليس معنى هذا أن الفعل صار حسناً بالأمر. بل إنما صار واجباً شرعا بالأمر الشرعي لأنه حسن في العقل أولاً، فحسن الفعل علة في إيجاب الشرع له. وإيجاب الشرع له بالأمر به دليل على حسنه لأن كل واجب شرعاً لابد أن يكون حسناً في نفسه أولاً.

---

(١) المغني :٥٨/١٣.

(٢) الكشاف للزمخشري: ٢١٩/٣.

رابعاً: أن القبائح الشرعية إنما قبحت لأنها مفسدة في العقل إذا ردت إلى أصولها. وذلك قد يخفي على العقل معرفته أحياناً، ولكن إذا عرف العقل أن القبائح ترجع في أصلها إلى درء المفسدة وجلب المنفعة حكم بوجوبها ويكون نهي الشرع عنها دليل قبحها لا أنه علة قبحها.

خامساً: العقل والشرع في مذهب المعتزلة الأخلاقي متعاونان في الكشف عن أوجه الحسن والقبح في الأفعال كل فيما يظهر له، ولا تعارض بينهما في ذلك. غير أن المعتزلة يردون المعرفة الشرعية إلى أصول عقلية.

سادساً: آثر المعتزلة أن يعبروا عن مذهبهم الأخلاقي بالحسن والقبح بدلاً من الخير والشر إيماناً منهم بأن القيمة الخلقية يجب أن تكون مطلقة وغاية بخلاف الخير والشر فهما من المعاني النسبية الإضافية. فضلاً عن أنهما من التعبيرات التي تحمل معنى الغاية والنتيجة من الفعل. وهذا ما يرفضه مذهب المعتزلة.

ولقد حاول بعض الباحثين أن يرجع رأي المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين إلى التأثر بالثقافات الأجنبية نتيجة التطور التاريخي للحياة في المجتمع الإسلامي، وبعضهم أرجعها إلى مؤثرات هندية ظهرت بين المسلمين عن طريق الترجمة والفتوح وعن طريق الساسانيين والفرس. كما يقول"هدرتن" فيما نقله عنه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في كتابه عن النظام، وبعضهم أرجعها إلى تأثر المسلمين بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة سقراط وأفلاطون، كما رأي البعض أن هذا الرأي يبدو غريباً عن الجماعة الإسلامية وعن روح الأديان، وأنه إذا قلنا به لم يصبح للأديان بما تحمله من تكاليف ضرورة ولا معنى، وأن هذا الرأي يناقض الفكرة الأساسية التى تقوم عليها النبوات وهى أن الإنسان

يحتاج إلى الشريعة ليعمل بمقتضاها [١] وربما يحتج البعض لذلك بأن واصل بن عطاء لم ينقل عنه القول بالتحسين والتقبيح العقليين [٢].

وينبغي أن يعلم أن معرفة الحسن والقبيح من الأمور الفطرية المغروزة في طبائع الكائنات بما فيها الإنسان. فكل كائن قد فطره الله على ذلك، والنظام وهو من كبار المعتزلة يرى أن معرفة هذه الأمور تقع بالطبع، لأن الله ألهم النفوس فجورها وتقواها، والمجتمعات البدائية قد تعارفت على ذلك وهي لم تتأثر بثقافات أجنبية عنها، هندية أو فارسية أو يونانية، فالعرب في جاهليتهم كانوا يستحسنون الشجاعة والكرم والمروءة والعدل، ويستقبحون الظلم والغدر والخيانة، وكان ذلك معروفاً لديهم قبل الإسلام وقبل الاحتكاكات بالثقافات الأخرى، والشاعر العربي قد عبر عن قبح الظلم في بيته بقوله:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة ... على النفس من وقع الحسام المهند

وفي هذا دليل على أن النفوس مجبولة على التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح كما سبق في الحديث عن الفطرة.

أما القول بأن التحسين والتقبيح العقليين بعيد عن روح الإسلام فإن ذلك وهم باطل، ويكفي أن نعلم أن العقل والشرع وسيلتان لغاية واحدة هي الوصول إلى الله والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا يجوز القول بأن إحداها تناقض الأخرى، وإنما قد تعاضدها وتقويها، صرح بذلك ابن مسرة في "رسالة الاعتبار"[٣] وابن رشد في "فصل المقال" وابن تيمية في "درء تعارض العقل والنقل".

---

(١) انظر :إبراهيم بن سيار "النظام وآراؤه الكلامية" د.أبو ريدة، ص ١٦٧ - ١٦٨، وفلسفة المعتزلة: البير نصري نادر ٩٤ - ١٠١.

(٢) انظر المعتزلة: لزهدي جار الله، ص ٢٠ وما بعدها.

(٣) حقوق هذه الرسالة ونشرها أستاذي الدكتور محمد كمال جعفر في كتابه دروس في الفلسفة ص ٢٠٠- ٢٠١، ١٩٧٥، ط مكتبة دار العلوم.

ولو صح ذلك الوهم لما جاز أن يكون العقل وسيلة لإدراك صدق النبوة وصدق التكاليف. لأن الرسل إنما جاءوا لتكميل الفطرة وتفصيل ما أجمل في العقل والكشف عما غمض، فيه فلا يجوز القول بأن الأخذ بالعقل يناقض روح الدين. كيف ذلك وقد نعى الشرع أقواماً لا يأخذون بما يقضيه العقل ويحكم به، وقال لهم ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [1]، ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [2].

وإذا كان بعض المعتزلة قد أوجب الأخذ بالتكاليف العقلية وإن لم يرد شرع فإن ذلك كان تأكيداً منهم على الفطرة ووجوب الإذعان لحكم العقل وهم يفضلون الواجب العقلي على الشرعي، ولم يقولوا بأن هذا غير ذاك، فكثيرا ما يصرح القاضي عبدالجبار بأن الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه، فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا في معناه [3].

ب) الأشاعــرة :

لقد رأى الأشاعرة أن معاني الحسن والقبح ليست من الصفات الذاتية في الفعل، وإنما يرجع إلى أمور خارجية عنه، كما أن جهة الحسن والقبح ليست كامنة في الفعل كما يقول المعتزلة، بل ترجع أحياناً إلى الفاعل ككونه رباً وإلها فتكون أفعاله كلها حسنة، وأحياناً ترجع إلى أمور تتعلق بالإنسان مثل كونه مربوباً مأموراً منهياً.

ونريد أولا أن نحدد موقف الأشاعرة من النقاط التالية:

أ- ما معنى الحسن والقبح ؟

---

(١) البقرة من الآية ٤٤.

(٢) الحشر من الآية ٢.

(٣) المغني :٦ أ / ٥٧.

ب- ما الجهة التي يرجع إليها الحكم بحسن الفعل أو قبحه؟

وعلينا أن نبدأ الطريق من أوله ..

لقد ذهب أبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة إلى أن "السفيه إنما كان سفيهاً لما أراد السفه، لأنه منهي عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فرقه، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم فلما أتى ما نهى عنه كان سفيهاً" (١)، والأشعري يتحدث بذلك خلال كلامه عن الحسن والقبيح فيما يتعلق بأفعال العباد وأفعال الله تعال، وأفعال العباد تكون متصفة بالسفه والقبح إذا تجاوزت حدود الأوامر والنواهي التكليفية، فمعنى كون الإنسان مأموراً أو منهياً - أي داخلاً تحت شريعة من هو فوقه - هو معنى كونه سفيهاً إذا تجاوز الأوامر والنواهي. فالنهي عن السفه هو العلة المؤثرة في كون الفعل سفيهاً أو قبيحاً، وبالتالي يكون الأمر بالحسن هو العلة المؤثرة في كون الفعل حسناً، فليس السفه أو القبح معنى زائداً على الأمر والنهي، وليس هو معنى ذاتياً في الفعل ثابتاً فيه كما قال المعتزلة.

وانطلاقاً من مفهوم الأشاعرة لمعنى الحسن والقبيح على هذا النحو ذهبوا إلى القول بأن كل ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح لمجرد الأمر والنهي وليس ذلك لعلة أخرى، ولو ورد الشرع بخلاف ما يقضي به العقل لكان ذلك منه حسناً، فلو أمر بالظلم والكذب ونهى عن العدل والصدق لحسن منه ذلك، حيث لا معنى للحسن والقبح إلا ورود الشرع بذلك أمراً ونهياً.

وبنى على ذلك الأشاعرة رأيهم في جواز التكليف بما لا يطلق فلا يمتنع عندهم أن يكلف الله عباده بصيام الدهر كله، فكل شيء يقدر العقل جوازه فهو منه حسن لو أمر به لأنه ليس فوقه آمر ولا ناه، وهو لا يعمل طبقاً لشريعة أو مبدأ بل كل ما أراد فعله فهو قادر عليه، فالله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وقد

---

(١) الإبانة للأشعري: ط حيدر أباد سنة ١٩٤٨ ص ٥٤.

فسر الأشاعرة هذه الآيات وغيرها مما يتعلق بالإرادة الشاملة والمشيئة العامة في ضوء مفهومهم عن طلاقة القدرة الإلهية وشمولها للكون كله وظنوا خطأ أن كل مقدور للقدرة الإلهية ممكن حصوله، وهذا خطأ جسيم إذ كان عليهم أن يفسروا مقدور القدرة الإلهية في ضوء مفهوم الحكمة، والعدل الإلهي. لأنه لا يشك مسلم في أن الله قادر على كل شيء، ولكنه لا يشك أيضاً في أنه لا يفعل الظلم والقبح مع أن ذلك مقدور للقدرة الإلهية وداخل تحت سلطانها. لهذا فإن الأوامر والنواهي لا تؤثر في الفعل حسناً أو قبحاً بقدر ما تكشف عما في الفعل من وجوه الحسن والقبح.

ولعل من المفيد هنا أن ننبه إلى أن أبا الحسن الأشعري لم يفرق في حديثه بين الحسن والقبيح الشرعيين وغيرهما، وإنما كان يتكلم عن الإرادة ومتعلقاتها في مسائل كثيرة منها. ولم يشر في ذلك إلى أي فرق بين الأمور التشريعية وغيرها، وإنما أطلق القول بأن السفيه إنما كان سفيهاً لإرادته ما نهى عنه ولأنه تحت شريعة من هو فوقه. ومن هنا فقد اشتهر في كتب الأشاعرة أن الحسن والقبيح ما أمر به الشرع وما نهى عنه، فجعلوا علة الحسن والقبح في الأفعال هي أوامر الشرع ونواهيه، كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن والقبح.

وانتقلت هذه الفكرة إلى الجويني وهو من متقدمي الأشاعرة فزادها إيضاحاً وعمقاً، إذ كان يرى أن أئمة الأشاعرة تجاوزوا في القول بأن الحسن والقبيح لا يدرك إلا بالشرع، لأن هذا القول قد يوهم أن الحسن والقبح أمر زائد على الشرع مدرك به، وهذا وهم خاطئ عند الجويني، لأن الحسن عنده عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القبيح ليس شيئاً سوى ورود الشرع بالذم على فاعله، فقول الأشاعرة بأن الحسن والقبيح من مدركات الشرع ربما أوهم خلاف ذلك. ومن هنا صرح الجويني بأن عبارتهم فيها شيء من التجوز، وهو بذلك يؤكد نفس الفكرة التي صرح بها أبو الحسن الأشعري في

الإبانة، لأن الجويني لا يرى هناك صفة زائدة على مجرد أمر الشرع أو نهيه تسمى حسناً أو قبحاً، أو أن هناك معنى كامناً في الفعل وذاتياً فيه حسن أو قبح لأجله الفعل، أو يتميز به الواجب عما ليس بواجب، وإنما يرى الجويني أن الواجب كل فعل ورد به الشرع أمراً على سبيل الإيجاب وعكسه المحظور [١] وذلك الفعل لا يحسن لنفسه ولا لصفته ولا لجنسه وإنما يحسن لورود الشرع به.

ونستطيع أن نلمح في ردود الجويني على المعتزلة أنه يقسم الحسن والقبيح إلى نوعين:

١- **النوع الأول:** الذي يرجع إلى ما أسماه بميل الطباع إلى اللذة ونفرتها من الألم، وفسر كلام المعتزلة في الحسن والقبيح بمعنى اللذة والألم لأنهم يستدلون على ذلك بالعادات والتقاليد الاجتماعية كإنقاذ الغرقى واستقباح الظلم.

٢- **النوع الثاني:** وهو ما عبر عنه بأنه ما يحسن في حكم الله تعالى، وهو يقصد بذلك التكاليف الشرعية. وفسر كلام الأشاعرة بهذا المعنى، ونفى أن يكون للعقل حكم في ذلك بالحسن أو القبح [٢].

ولكن الجويني قد أخطأ في ظنه بأن المعتزلة حين يتحدثون عن الحسن والقبيح إنما يقصدون به ما يلائم الطبع أو ينافره أو اللذة والألم. ولو كان المعتزلة يقصدون ذلك لكان الأمر سهلاً واكتفوا في التعبير عن مذهبهم بالخير والشر بدلاً من الحسن والقبيح، فالحسن عندهم قد يفارق اللذة بل قد يعارضها أحياناً، واللذة تحمل معنى الغائية من الفعل وهم لا يحرصون على الغايات بقدر ما يحرصون على تأكيد ذاتية الحسن في الفعل.

والمعتزلة في حديثهم عن الحسن والقبيح كانوا يقصدون إلى بيان القوانين

---

(١) انظر الإرشاد: ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢) انظر الإرشاد: ٢٦٠ - ٢٦٥.

الأخلاقية العامة التي من شأنها الإطلاق لا النسبية، والكلية وليس الجزئية، والعموم وليس المحلية. فهي قواعد للسلوك الإنساني لا يحدها زمان ولا مكان بل تصلح للتطبيق حيثما وجد الإنسان العاقل بصرف النظر عن دينه وجنسه ومكانته وبيئته وعصره. ويضربون على ذلك أمثلة لا يختلف حول الحكم فيها العقلاء مثل استقباح الظلم واستحسان العدل ، فهي لا ترجع إلى معنى نسبي كما ظن إمام الحرمين، بل من أهم خصائصها الإطلاق والكلية والعموم.

ثم انتقلت الفكرة من الجويني إلى تلميذه أبي حامد الغزالي في كتابه الإحياء، ففسر القبيح بأنه ما لا يوافق الغرض، والحسن ما يوافقه، ولما كان الله منزها عن الغرض والعلة والحاجة فلا يتصور القبيح في حقه تعالى إذ لا غرض له [1].

وتفسير الغزالي للقبيح بأنه ما لا يوافق الغرض يجعل العلة في قبح الفعل مترتبة على غايته ونتيجته، فإذا كانت الغاية موافقة للغرض كان الفعل حسناً وإلا كان قبيحاً، فجهة الحسن والقبح ليست ذاتية في الفعل وإنما تتعلق بحال الفاعل نفسه مثل كونه محتاجاً، وقيمة الفعل الخلقية عنده كامنة في الغاية من الفعل، والقبيح بهذا المعنى يحمل معنى النسبية لأنه يرجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرته أو النافع والضار.

والشرع هو مدرك الحسن والقبح في الأفعال وليس ذلك من اختصاص العقل، لأن العقل عندهم لا يوجب للأفعال حسناً ولا قبحاً. والفعل الإلهي لا يخضع عندهم لقاعدة استحسان العقل أو استقباحه، لأنه لا يخضع لغرض أو يهدف إلى غاية، "فالله قادر على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن قبيحاً ولا ظالماً، وأنه يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق

(١) الإحياء: ١٩٦ ط الشعب.

واللزوم، إذا لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم .. وأن حقه في الطاعات على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل" [١].

ورغم اهتمام الغزالي بالعقل وحرصه الشديد على بيان أهميته إلا أنه قد عزله تماماً عن معرفة الحسن والقبيح وتمييز الخير من الشر، ولم يجعل هناك قاعدة معينة أو ضابطاً للحسن والقبيح يمكن معرفتها بالعقل، وإنما أرجع ذلك إلى الأمر والنهي الشرعيين، ويبدو أن اهتمام الغزالي بمخالفة المعتزلة والرد عليهم في قولهم بالحسن والقبح العقليين قد حجب عنه رؤية القضية في جوهرها لأن المعتزلة يتحدثون عن أوصاف ذاتية يحسن الفعل أو يقبح لأجلها. وهو يتحدث عن غاية الأفعال وميل الطبع إليها أو نفرته عنها. كما غلب عليه تقليد أئمة المذهب في أن مدرك الحسن والقبح هو الشرع وليس العقل، مع أن الغزالي نفسه يعترف في كتابه "قانون التأويل" بأنه إذا تعارض العقل مع الشرع فلا ينبغي أن نكذب حاكم العقل أبدا، ويجب تأويل الشرع على مقتضى العقل، وهنا يعزل العقل تماماً عن معرفة الحسن والقبيح وليس ذلك إلا تقليداً لأئمة المذهب.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن عبارة الجويني في الإرشاد والأشعري في الإبانة لم تفرق بين الدليل على الفعل الحسن وبين العلة التي صار بها الفعل حسناً.

فعند الأشعري أن نهى الشرع عن الفعل هو معنى كونه سفهاً، وعند الجويني أن ورود الشرع بالفعل هو معنى كونه حسناً. فهناك اتفاق بينهما على أن العلة المؤثرة في الفعل حسناً أو قبيحاً هي ورود الشرع بالأمر به أو النهي عنه.

وهناك فرق كبير بين الدليل على الشيء وبين العلة المؤثرة في إيجاد الشيء. فالدليل مهمته الكشف والبيان والدلالة على شيء موجود فعلاً، أما العلة فهي جهة التأثير في إيجاد الشيء أو إعدامه، وبالعلة يكون المعلول وليس بالدليل

---

(١) قواعد العقائد للغزالي ص ١٢، مجموعة الرسائل الفرائد ط الجندي.

يكون المدلول عليه. فدلالة الشرع على وجوب الصيام في أيام معدودات ليس هو العلة التي لأجلها حسن الصيام في العقل، وإنما ترجع العلة في ذلك إلى خواص معينة اكتشفها الأطباء في الصوم تعود على الإنسان بالصحة وتعوده الصبر وتحمل المشاق. ولأجل هذه المعاني وغيرها حسن الصيام في العقل. وكذلك كان نهي الشرع عن تعاطي المسكرات ليس هو العلة في قبح المسكرات، وإنما يرجع ذلك إلى ما تشتمل عليه هذه الأفعال من إضرار بالصحة والفرد والجماعة، ولأجل هذه المعاني قبحت هذه الأفعال في ذاتها وموقف الشرع هو الدلالة عليها فقط وليس هو المؤثر فيها بالقبح أو الحسن.

ولما لم يتنبه الأشاعرة إلى الفرق بين الدليل والعلة ظنوا خطأ أن ورود الشرع بالأوامر والنواهي هو العلة المؤثرة في الفعل بالتحليل أو التحريم أو التحسين والتقبيح وليس أن الفعل في نفسه يشتمل على معنى ذاتي فيه حسن أو قبح لأجله، وهذا خطأ كبير لأنه يترتب على ذلك أن نسلب الأشياء طبائعها وخواصها التي أودعها الله فيها وأهمها خاصية التأثير في القابل وأبطال نظرية الفعل والانفعال وهي مظاهر الأفعال الإلهية في تدبير شئون الكون كله.

ولقد تنبه متأخرو الأشاعرة إلى ما تنطوي عليه هذه الفكرة من أخطار فأخذوا يفسرون آراء سلفهم من الأشاعرة بتفسيرات أقرب إلى روح الدين ومنطوق العقل فالشهرستاني والرازي والآمدي وغيرهم من المتأخرين يفرقون في حديثهم عن الحسن والقبيح بين الأمور التكليفية وبين الأمور التي لم يرد فيها نص من الشارع بالحظر أو الإباحة، كما نجد الشهرستاني يحدد مهمة الشرع بأنها مقصورة على الكشف عن وجه الحسن أو القبح فقط ولا تأثير له في الفعل بالتحسين أو التقبيح مع أنه يستبعد أن يكون للفعل صفة نفسية يكون بها حسناً أو قبيحاً. وعنده أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف من الله شرعاً، على معنى أن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح لو فعلها

الإنسان استحق من الله ثواباً أو عقاباً، ومعنى الحسن عنده ما ورد الشرع بالثناء على فاعله "وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل لم تكن له، وكما أن العلم لا يكتسب به المعلوم صفة لم تكن له، كذلك الشرع لم يكسب الفعل صفة ولا يكسب عنده الفعل صفة" [1].

ومن حديث الشهرستاني عن الحسن والقبيح نستطيع أن نحدد النقاط التالية:

١- إن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح يستحق بها الثواب والعقاب.

٢- أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه.

٣- أن الشرع لا يؤثر في الأفعال بالحسن أو القبح ولكنه يكشف عنها فقط.

ويبدو أن الشهرستاني كان يقصد بالحديث الحسن والقبح الشرعيين لأنه بني على ذلك استحقاق الثواب والعقاب من الله، وهذا لا يكون إلا على الواجب الشرعي التكليفي.

ويتضح لنا أثر هذه التفرقة عند فخر الدين الرازي، فلقد ذهب إلى أن هناك أموراً تدرك بالعقل ولا حاجة بنا إلى الشرع في معرفتها، فلا نزاع مثلاً في أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا أو منافراً لها. فإن اللذة وما يؤدي إليها ملائم، والألم وما يؤدي إليه منافر، ولا حاجة بنا إلى الشرع في معرفة هذه الأمور ونحن نعلم بعقولنا حسن العلم وقبح الجهل، وهذه أمور تكاد معرفتها تكون ضرورية. أما النزاع فيحصره الرازي في القضية الآتية:

"إن بعض الأشياء يتعلق به الذم في الدنيا والعقاب في الآخر، والسؤال المطروح هو: هل الثواب والعقاب والمدح والذم لأجل صفة ذاتية في الفعل عائدة

---

(١) نهاية الإقدام: ٣٧٠ تحقيق ألفريد جيوم ط استانبول.

إليه نفسه أم أن ذلك لمجرد حكم الشرع بالأمر به أو النهي عنه ؟ ويجيب الرازي بأن موقف الأشاعرة على أن ذلك لمجرد أمر الشرع به [1]، وإذا كان الرازي يتابع بقية الأشاعرة في القول بأن الشرع هو مصدر الحسن والقبح فإنه قد جعل للعقل مدخلاً في إدراك الملائم للطبع والمنافر له وفي إدراك حسن العلم وقبح الجهل. وهو بذلك يقترب من القاضي عبد الجبار حين قسم الحسن والقبيح إلى عقلي وشرعي وجعل للعقل مجاله وللشرع مجاله، غير إن التكاليف الشرعية عند عبد الجبار ترجع إلى أصول عقلية، ومهمة الشرع هي الكشف عنها وتفصيل مجملها.

ويقترب الآمدى من الرازي في هذه التفرقة، حيث يرى أن إطلاق الأشاعرة القول بأن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه بأن ذلك توسيع في العبارة معللاً ذلك بأنه "لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة المعقول وإن لم يرد به الشرع المنقول أنه يصح تسميته حسناً كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك"، وأخذ يفسر عبارة الأشاعرة بقوله: "**ليس المراد بإطلاقهم أن الحسن ما حسنه الشرع، أنه لا يكون حسناً إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله وكذا في جانب القبح أيضاً** " [2]، فالآمدي يفسر هنا عبارة الأشاعرة بأنه ليس المراد منها أن يقتصر الحسن والقبيح على ما ورد به الشرع فقط ، فإنه قد يكون هناك حسن غير ما ورد به الشرع والآمدى يجعل للشرع مجالاً في إدراك الحسن والقبيح وللعقل مجالاً كذلك يقول الآمدي: "**أما أهل الحق فليس الحسن عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال بل إن وصف الشيء بكونه حسناً أو قبيحاً فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه أو المنع منه أو القضاء بالعقاب عليه، أو تقبيح العقل له**

---

(١) الأربعين للرازي: ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٢) غاية المرام في علم الكلام: ٢٣٥.

باعتباره أموراً خارجية ومعاني مفارقة بسبب الأعراض والتعلقات، وذلك يختلف باختلاف النسب والإضافات" (١).

وتحليل الآمدي لموقف الأشاعرة على هذا النحو لا يجعل للفعل قيمة ذاتية كامنة فيه، بل تكون قيمة الفعل عنده من أحد مصدرين:

١- **المصدر الأول:** تحسين الشرع أو تقبيحه بالأمر به أو النهي عنه.

٢- **المصدر الثاني:** تحسين العقل أو تقبيحه باعتباره الأمور الخارجية التي تلائم الطبع أو تنافره.

وإذا كان الآمدي يعبر في المصدر الأول عن اتجاهه الأشعري فإنه في المصدر الثاني لا يقترب من المعتزلة، لأنه وإن جعل العقل مصدراً من مصادر القيمة الخلقية للفعل فقد جعل هذه القيمة كامنة في غاية الفعل وليست ذاتية فيه وهو يتابع في ذلك الشهرستاني والرازي والغزالي فإنهم جميعاً متفقون على تفسير الحسن القبيح بأنه الملائم للطبع أو المنافر له وهذا تفسير غائي للقيمة الخلقية أقرب إلى معنى الخير والشر منه إلى معنى الحسن والقبيح.

ومهما يكن من أمر فإن هناك تفسيرات أخرى لمذهب الأشاعرة ظهرت على يد عضد الدين الإيجي والأصفهاني "أبو الثناء"، فكل منهما يفسر المذهب على نحو أكثر قبولاً. فالحسن والقبيح مطلق ويراد به ثلاثة معان:

١- الحسن والقبيح بمعنى الكمال والنقص.

٢- الحسن والقبيح بمعنى ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عن هذين النوعين بالمصلحة والمفسدة، ولا نزاع في أن هذين المعنيين ثابتان للصفات في أنفسها وأن مأخذها من العقل.

---

(١) غاية المرام: ٢٣٤.

٣- الاعتبار الثالث هو تعلق المدح والذم والثواب والعقاب، بقول عضد الدين الإيجي، وهو محل الخلاف، إذ هو عندنا مأخوذ من الشرع للاستواء في أنها في أنفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب إنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع به، حتى لو عكس الأمر انعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي [(١)].

وهذا التقسيم متأثر بتفسير الرازي لمعاني الحسن والقبيح، وهو مأخوذ عن الفلاسفة في تفسيرهم للخير والشر، نقله عنهم الرازي ولم يتنبه إلى الفرق بين معنى الحسن والقبيح من حيث ذاتية المعنى في الفعل وبين معنى الملائم والمنافر. وأنها تفسيرات غائية ونقلها عن الرازي الإيجي في العقائد والأصفهاني في شرح المطالع ولم يتنبهوا إلى مأخذ الرأي.

على أية حال فإن هذا هو موقف الأشاعرة من قضية الحسن والقبيح ودور الشرع في حسن الفعل أو قبحه، فهناك إجماع بينهم على أن صفة الحسن والقبح ليست ذاتية في الفعل وإنما تعود إلى أمر الشرع ونهيه، وإذا كان بعضهم قد سلب الشرع صفة التأثير في الفعل كالشهرستاني فإنه قد استبعد أيضاً أن يكون للفعل صفة نفسية صار بها حسناً أو قبيحاً. وابتداء من الرازي حتى عضد الدين الإيجي نجد تفسيرات للموقف الأشعري تكاد تقترب من موقف القاضي عبد الجبار من المعتزلة، حيث يتفقون جميعاً على أن هناك نوعاً من الحسن والقبيح لا مدخل للعقل في إدراكه بل هو من مدركات الشرع نحو معرفة كيفية الصلاة وكون الفرائض خمساً وبقية التكاليف. غير أنه ما يزال هناك فرق واضح بين الاتجاهين. فالقاضي عبد الجبار يرجع حسن ذلك إلى أصول عقلية

---

(١) انظر شرح الدواني على العقيدة العضدية، بهامش حاشيتي السبالكوتي ومحمد عبده على شرح العضدية ص ٢٧٢، وانظر أيضاً شرح مطامع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوي ص ١٩٥، ١٩٦ط الخيرية ١٣٢٣ هـ.

قد تخفي على العقل فيبينها له الشرع. أما الأشاعرة فعندهم أن حسن هذه التكاليف إنما هو لمجرد ورود الشرع بها.

وبعد هذا العرض التاريخي لموقف الأشاعرة لابد أن نضع أمامنا الملاحظات التالية:

١- هناك تيار أشعري يبدأ من الجويني فالغزالي فالرازي فالآمدي يفسر الحسن والقبيح بمعنى الملائم للطبع أو المنافر له، ويظنون أن هذا التفسير هو مقصود المعتزلة، وليس الأمر كذلك لأن تفسير الحسن والقبيح بالملائم والمنافر يعود إلى مبدأ اللذة والألم أو النافع والضار، وهذا تفسير غائي أقرب إلى بيان معنى الخير والشر وليس الحسن والقبيح.

٢- ظهر أثر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية حين أجاز الأشاعرة أن يفعل الله كل ممكن ومقدور له في العقل، فلا قبيح ولا ظلم بالنسبة لله، فإذا عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك جائزاً منه، بل كان ذلك منه عدلاً ورحمة، لأنه ليس تحت شريعة غيره ولا يخضع لقانون من هو فوقه حتى يكون فعله قبيحاً، كما لا يتصرف في ملك غيره حتى يكون فعله ظلماً فلا آمر ولا ناهي بالنسبة له. ولقد أجاز ذلك الأشاعرة بناء على تصورهم لمفهوم الحسن والقبيح والعدل والظلم. فما ورد به الشرع كان حسناً ولا مدخل للعقل في ذلك.

أما المعتزلة فمنعوا ذلك تماماً لأن أوامر الشرع لابد أن ترجع في وجوبها إلى أصول عقلية مقررة. فالواجب لابد أن يكون حسناً في نفسه قبل إيجاب المشرع له وعلى ذلك فلا يجوز عقلاً أن يقع من الله ظلم أو عبث.

٣- نظر المعتزلة إلى الفعل الإلهي من منطلق أن الله لابد أن يكون حكيماً في فعله، عدلاً في حكمه فلا يجوز عليه فعل القبيح.

بينما بدأ الأشاعرة نظرتهم من منطلق أن الله على كل شيء قدير وفعال

لما يريد. وبين الموقفين فرق كبير ظهر أثره في اعتراضات كل طائفة على الأخرى في الحسن والقبيح. فالأشاعرة وقد علقوا الحسن والقبيح بالأمر والنهي تارة وبكون العبد مربوباً ومملوكًا لله تارة أخرة، أخذوا يردون دعوى المعتزلة باعتراضات بدت متهافتة تدل على أنهم لم يستوعبوا نظرة المعتزلة إلى الحسن والقبيح ولم يفهموها [1]، والحقيقة أن نظرة المعتزلة إلى هذه القضية كانت أكثر شمولاً وأصالة وعمقاً، حيث كانوا ينظرون إلى القضية على أنها مشكلة الإنسان في كل عصر وتحت كل شريعة فلا ينبغي أن تكون مصادر أخلاقياته خارجة عنه هو، لأنه الكائن الوحيد الذي رزق حاسة التمييز بين الحسن والقبيح حتى أن بعض المذاهب الفلسفية قد عرفت الإنسان بأنه حيوان أخلاقي [2]، وكان على المعتزلة أن يبينوا خطأ قول الأشاعرة في جعلهم الأمر والنهي مقياساً للحسن والقبيح، ولقد شغل ذلك القاضي عبد الجبار وأفرد له كثيراً من مصنفاته.

وتتلخص هذه الردود فيما يلي:

١- أن القبائح معروفة بالعقول لجميع الناس قبل أن تحصل لديهم المعرفة يكون الإنسان محدثاً مربوباً أو مأموراً منهياً. كما أننا نعرف القبيح بدون معرفة النهي والناهي، فلا يصح تعلق الحسن والقبيح بشيء من ذلك أصلاً.

٢- لو كانت جهة القبح في الفعل راجعة إلى مجرد النهي لوجب فيمن لا يعرف الله - الناهي - ألا يكون عارفاً لشيء من القبائح وألا يفرق بين المحسن والمسيء والواقع يكذب ذلك.

٣- لو صح توقف العلم بالقبيح على النهي لما حصل لنا علم بذلك مطلقاً لأن

---

(١) انظر في ذلك: رد الرازي على المعتزلة في كتابه نهاية العقول ٦١/٢ - ٦٤ ،الجويني في الإرشاد ٢٦٢ - ٢٦٥.

(٢) انظر مدخل إلى الفلسفة: جون هرمان راندال، جوستاف بوخلر، ترجمة ملحم قربان ص ٢٩٠ ط بيروت.

العلم بالنهى يتوقف على العلم بالله، والعلم بالله يتوقف على كمال العقل ليصح النظر والاستدلال، ومن كمال العقل معرفة قبح القبائح التي هي أصول في هذا الباب. وبذلك يتوقف العلم بالنهي على العلم بالله، ويتوقف العلم بالله على معرفة القبائح، ويتوقف معرفة القبائح على معرفة النهى. وهذا هو الدور الباطل [١]. فكيف يصح إذا توقف العلم بالقبائح على النهى؟

٤- إن تعلق الحسن والقبيح بالأمر والنهي يترتب عليه كثير من المحاذير فلا يحسن من الله شيء مطلقاً حيث لا آمر له، ولحسن الظلم إذا أمر به فلان، وقبح العدل إذا نهى عنه فلان، ولحسن الشيء وقبح في وقت واحد إذا أمر به إنسان ونهى عنه آخر [٢]، ولا يجوز أن تحسن الأفعال لمجرد الأمر بها لأنها لا تعلق لها بالفاعل ولا بأحواله وصفاته، وأمره تعالى بالشيء يدل على أن ما أمر به صلاح، ونهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد، لا أن الفعل صار بالأمر صلاحاً وبالنهي فساداً، والدليل يدل على أن الشيء على ما هو به لا أنه يصير به على ما هو عليه كما سبق بيان الفرق بين العلة والدليل [٣].

٥- لو حسن الفعل للأمر والنهي لحسن من النائم والساهي والطفل إيقاع كل قبيح لانتفاء النهى عن ذلك، ولو حسنت أفعالهم لما جاز لنا أن نمنعهم من إتيان شيء قبيح.

ويعجب المعتزلة من الأشاعرة حين يجوزون لله تعالى تكليف مالا يطاق وأنه لو أمرنا بالكذب ونهانا عن الصدق لكان ذلك منه عدلاً وحكمة، ولو عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك عدلاً وحقاً ... أنه لو صح ذلك منه فكيف يقال في أفعاله أنها صواب وحكمة وكيف يكون عدلا وحكيماً؟

---

(١) انظر المحيط بالتكليف: ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة: ٣١١ - ٣١٢.

(٣) المغني :١٢٢/٦.

ولا يتصور الأشاعرة أصلاً أن الأوامر والنواهي التكليفية تكون تابعة لقيم أخرى خارجة عن مجرد الأمر والنهي ويظنون أن ذلك انتقاص من قداسة القدرة الإلهية وتضيق على الإرادة. وكان على الأشاعرة أن يتنبهوا إلى الأخطار الجسيمة التي تترتب على رفضهم لنظرية الحسن والقبح العقليين. إننا لو رفضنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناها إلى مجرد الأوامر والتعاليم الشرعية فلا يصح لنا قياس شيء على شيء أصلاً، ولا يصح لنا التعليل بلم، ولا لأنه، ولما كانت هناك باء تسمى باء السببية إطلاقاً، إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يناط بها حكم مختلف فيه أو يقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد للأحكام الدينية من حيث قبولها[١]، ولعل هذا ما جعل بعض متأخري الأشاعرة يميلون إلى رأي المعتزلة.

ولقد نقل الأشعري عن النظام أن كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها سبحانه، فهي قبيحة للنهي عنها، وكل معصية كان لا يجوز أن يأمر الله بها فهي قبيحة لنفسها كالجهل والاعتقاد في غيره، وكذلك كل ما لم يجز إلا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه وكل ما جاز ألا أن يأمر الله به فهو حسن للأمر به [٢]، وهذا يعني أن النظام قد قسم الأفعال إلى قسمين منها أفعال تكتسب قيمتها الخلقية من أمر الله بها أو نهيه عنها، ومنها أفعال تكون قيمتها الخلقية ذاتية فيها، وإذا صح ما نقله الأشعري عن النظام في ذلك فإنه يتفق مع ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار، بل ربما كان القاضي متأثراً في تقسيمه للقبيح والحسن إلى عقلي وشرعي بما ذهب إليه النظام في ذلك، وهذا يؤكد لنا أن المعتزلة لم يجعلوا العقل مقياساً للحسن والقبح بإطلاق، وإنما جعلوا ذلك أساساً فيما لم يرد به نص شرعي أو أمر تكليفي.

---

(١) المغني : ٦ / أ ص ١١٥ – ٢٢١، انظر الفلسفة الأخلاقية د. محمود صبحي ١٣٦، نهاية الإقدام ٢٧٤، فلسفة المعتزلة: البيرد خير ص ٩٩.

(٢) انظر إبراهيم بن سيار النظام د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ١٦٨.

ولعل هذا قد يقرب هوة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة إذا افترضنا أن الأشاعرة كانوا يقصدون فيما يذهبون إليه الحسن والقبح الشرعيين. غير أنه ما زالت هناك فجوة كبيرة بين الموقفين لأن المعتزلة يجعلون الأوامر التكليفية ترجع في أصلها إلى حكم العقل بحسنها أو قبحها لكن قد يخفي على العقل اكتشاف ذلك في بعض الأحيان، وهذا لا يعني انعدام المعرفة العقلية أو يلغي أثرها، وعدم علمنا بوجه الحكمة العقلية في تقبيل الحجر الأسود مثلاً لا يعني انعدام هذه الحكمة من جهة العقل، بل يعنى غموضها عن الإدراك.

ولابد أن نشير هنا إلى ما في موقف الفريقين من قصور في تصورهم لقضية الحسن والقبيح. فلقد قاس المعتزلة أفعال الله على أفعال الإنسان وجعلوا علة الحسن والقبح واحدة فيهما، وظنوا أن كل ما يحسن من الإنسان يجب أن يحسن من الله تعالى وما يقبح من الإنسان يقبح من الله، فشبهوا بذلك أفعال الله بأفعال الإنسان. وجمهور الفقهاء من المسلمين يقولون أن الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجبت. فهنا أمران يجب ملاحظة الفرق بينهما..

أ - الأول إيجاب وتحريم، وذلك يكون بكلام الله وخطابه وبه يكون الثواب والعقاب.

ب - والثاني وجوب وحرمة، وذلك صفة نفسية للفعل والله تعالى عليم بما تتضمنه الأحكام الشرعية من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل الشرعي بإيجابه أو تحريمه، وأما صفة الفعل فقد تكون ثابتة فيه بدون خطاب، وهذا ما كان على الأشاعرة أن يتنبهوا إليه، فقد ثبت بالخطاب الشرعي ثلاثة أنواع:

١ - **أحدهما:** أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم مشتمل على فساده، فهذا النوع معلوم بالعقل، والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم

تكن له، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقباً في الآخرة إذاً لم يعلم حكم الشرع فيه.

٢- **الثاني:** إن الشارع إذ أمر بشيء صار حسناً وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، وفي هذا النوع يكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح من خطاب الشرع وذلك كوجوب صيام آخر يوم من رمضان فإن الشارع أمر به فكان حسناً، وتحريم صوم أول يوم من شوال فإن الشارع نهى عنه فصار قبيحاً. والحسن والقبح هنا مستفاد من خطاب الشارع، وليس من العقل وهذا ما غفل عنه المعتزلة كذلك.

٣- **الثالث** : إنه فى مقام العبودية لله والإذعان له يقتضى الأمر أن الشارع قد يأمر بشيء ليمتحن به العباد ليعرف هل يطيع العبد أو يعصى، وقد يكون فعل المأمور غير مراد في نفسه ولكن لمجرد الابتلاء كأمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل ﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴾ حصل المقصود ففداه بذبح عظيم. فالحكمة هنا ناشئة من نفس الأمر لا من نفس المأمور. وهذا النوع قد غفل عنه المعتزلة، وقد أخطأ المعتزلة كذلك، حيث أرجعوا كل التكاليف الشرعية إلى أصول عقلية وليس الأمر كذلك. كما أخطأ الأشاعرة حين جعلوا الشريعة كلها من هذا النوع المقصود به الابتلاء وأنكروا ما في الأفعال والأشياء من صفات وطبائع ثابتة لها قبل الشرع لا بالشرع، وجمهور المسلمين والسلف قد أثبتوا الأنواع الثلاثة التي توجه بها الخطاب التشريعي [١].

والآن بعد أن عرضنا للمقاييس المختلفة لمعرفة الخير والشر والحسن

---

(١) انظر في ذلك مجموع فتاوي ابن تيمية ط الرياض ٤٣٣/٨٠ - ٤٣٦.

والقبيح بين رجالات المعتزلة والأشاعرة، ووقفنا على الاتجاهات الثلاثة السائدة في الفكر الإسلامي، وهي:

الاتجاه العقلي الذي يمثله المعتزلة.

والاتجاه الشرعي الذي يمثله الأشاعرة، والاتجاه الفطري الذي يمثله بعض رجال المعتزلة، وعليه جميع السلف وكثير من المتأخرين أمثال ابن تيمية وابن القيم.

وهذه الاتجاهات الثلاثة هي البارزة في الدراسات الأخلاقية في الفلسفة الحديثة ومذاهبها المختلفة، ورغم ما قد يبدو من التباعد بين هذه المذاهب الثلاثة فإن هناك رباطاً قويًّا يجمع بينها ويجعل منها كلها وحدة متماسكة هدفها تبصير الإنسان وهدايته إلى ما ينبغي من السلوك حتى يستطيع أن يحقق سعادته ديناً ودنيا.

١- فهذه الاتجاهات الثلاثة تعتبر اتجاهات معيارية وظيفتها توضيح المثل العليا للسلوك الإنساني لأنها كلها تعني بالقواعد التي تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها، وتبرز القوانين التي ينبغي أن يسير بمقتضاها الإنسان بما هو إنسان.

٢- أن هذه الاتجاهات الثلاثة لا يخضع لقواعدها إلا السلوك الذي يصدر عن العقلاء المكلفين، وأن يكون هذا السلوك بمحض إرادتهم ومطلق اختيارهم.

٣- أن يتوافر في السلوك الإنساني عامل "القصد" النابع عن وعي كامل بقيمة الفعل الخلقية.

٤- أن هذه القواعد أو المبادئ عامة ومطلقة، فهي تتناول أفعال الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن كونه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة. ومن هذا كله نستطيع أن نقرر مطمئنين أن المذاهب السائدة في الأخلاق الإسلامية مذاهب معيارية وليست وضعية، فهي تهتم بالبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، عكس الاتجاهات

الوضعية في المذاهب الحديثة التي تهتم بالبحث فيما هو كائن، وهذه الاتجاهات الثلاثة تمثل محاولات متعددة البواعث ولكنها متحدة الهدف، حيث يراد بها جميعها وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساساً لكل سلوك عملي يمكن الحكم علية بقيمة أخلاقية، أما دراسة ما عليه السلوك الإنساني فذلك يعني به علماء الاجتماع أو علماء النفس حيث يهتمون أساساً بالبحث في السلوك الإنساني كما هو كائن بالفعل.

وهذه الاتجاهات الثلاثة التي برزت فى دراسة الأخلاق عند المسلمين هي التي عرفت في الفلسفة الحديثة بالمذاهب المثالية في دراسة الأخلاق، وهي الاتجاهات السامية أو الراقية في دراسة السلوك الإنساني التي تنظر إلى الإنسان على أنه ليس مادة فقط، أو مجموعة من الغرائز الدنيا التي لا هم له إلا ارواؤها فقط، بل تنظر إلى الإنسان على أنه مخلوق متسام بفطرته عن بقية الكائنات الأخرى، وتحقيق هذه الخاصية في الإنسان لا تتم إلا إذا أخضع سلوكه وحياته كلها لأوامر هذا الجانب الفطري الذي يمتاز به عن بقية الكائنات، ويمتاز الإسلام بأنه لا يحرم الإنسان من إشباع رغباته أو إرواء غرائزه بل وضع لذلك الإطار السليم الذي يجب أن يلتزم به الإنسان في إشباع هذا الجانب الغريزي فيه، وجعل محاولة إرواء هذا الجانب بالطريق الصحيح فعلاً حسناً يثاب عليه الإنسان في الآخرة.

ولست أريد بذلك أن أعقد مقارنات بين المذاهب الأخلاقية في الإسلام وبين نظيرها في الفلسفة الحديثة، ولا أريد من وراء ذلك أيضاً أن أجعل المذاهب الحديثة في الأخلاق مقياساً نحكم به على صحة ما لدينا من مذاهب أخلاقية، ولكن الذي يلفت النظر هنا أن الخطوط الأساسية في هذه المذاهب وفي نظيرها في الإسلام تكاد تكون واحدة إن لم تكن كذلك بالفعل، فالعقل عند المعتزلة ولدى كانط بمعنى خاص مقياس صحيح للخير والشر، والواجب العقلي عند المعتزلة والواجب عند كانط هو الباعث على العمل الملزم له عندهما.

والإرادة الألهية عند الأشاعرة واللاهوتيين في الفلسفة الحديثة هي مقياس الخير والشر في الأفعال.

والفطرة عند السلف والحاسة الخلقية عند الحدسيين كانت المقياس الداخلي لدى كل منا للخير والشر. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن.. إذا كان التشابه واضحاً إلى هذا الحد بين هذه التيارات الفلسفية لدى المسلمين والفلاسفة المحدثين فلماذا دأب مؤرخو الفلسفة الخلقية على إهمال دور المسلمين في الجانب الخلقي؟

ولماذا حرصوا على الحديث عن تأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفات الأخرى وأهملوا ما فيها من أصالة ونضج؟ كأنهم تواصوا فيما بينهم على أن يسلبوا ما للمسلمين من محاسن ويجعلوها مما أخذوه من الثقافات الأخرى، وينسبوا إليهم ما شاعوا من الانحطاط الفكري أو التأثر العقلي، فهم إذا تحدثوا عن الفكر الإسلامي لا يكون هذا ألا لسلب المحاسن أو للتجريح والتهوين.

والذي يقرأ كتب تاريخ علم الأخلاق يقف على هذه الحقيقة المرة، فكلهم يبدأ حديثه عن الأخلاق بالفلسفة اليونانية ومدارسها المختلفة ثم ينتقل من ذلك إلى العصور الوسطى المظلمة في أوروبا، ثم نجده ينتقل فجأة إلى العصور الحديثة، وكأن الفكر الأخلاقي لدى المسلمين ليس أصلاً من الأصول التي بنيت عليها المذاهب الأخلاقية الحديثة، وإذا تعرض بعض هؤلاء المؤرخين في حديثه عن الفلسفة الأخلاقية في الإسلام فليس ذلك لجدارة هذه الفلسفة عنده بالتأريخ أو الاهتمام وإنما يكون ذلك من باب المجاملة كأن يكون في بلد إسلامي فيرعى شعور أهله مثلاً [(١)]، فيحاول إرضاءهم بالحديث عن الفلسفة والأخلاق عند المسلمين، وحديثهم عن الأخلاق في الإسلام لا يخلو عن أغراض سيئة يهدفون من ورائها إلى تجريد المسلمين مما قد يظن أنه لهم من محاسن أو آراء

---

(١) انظر ما كتبه د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ٣٧٠ الباب الخامس.

صحيحة[١]، ويجعلون الكثير مما نقرأه لهم من وجوه التفكير الأخلاقي الذي يتسم بطابع علمي أو فلسفي قد زودهم به التفكير الأجنبي الدخيل الذي تهيأ لهم منذ أن اتصلوا بتراث الأمم المتحضرة [٢].

وجرى هؤلاء على أن مسكويه هو المفكر الأخلاقي الذي يعد جديراً بالحديث عنه بين مفكري الإسلام لأنه ذو طابع منهجي وعلمي في تفكيره وخاصة في كتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق". على أن مسكويه في كتابه هذا لا يمثل روح الفكر الإسلامي بقدر ما يمثل روح الفكر اليوناني وخاصة أنه قد اعتمد في كتابه هذا على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو وسار على منهجه في اعتبار أن الأخلاق غايتها السعادة، وأن السعادة هي الغاية القصوى للسلوك الإنساني، ولهذا فقد احتفى به مؤرخو علم الأخلاق ليظهروا ما لدى المسلمين من عناصر أرسطية ويونانية وليس لإظهار ما قد يكون عليه رأيهم من صواب. أما الحديث عن الحسن والقبيح العقليين عند المعتزلة وما قد يكون له من أثر ذلك في فلسفة كانط، وأما الحديث عن الفطرة السليمة في الإسلام وأثرها في أصحاب مذهب الحاسة الخلقية فليس هذا مما يعرضون لـــه من قليل أو أكثر. وهذا الاتجاه قد حرص المستشرقون على إشاعته بين الدارسين والباحثين ليشككوا المسلمين في قيمة ما لديهم من تراث فكري وأخلاقي فتنقطع صلتهم بماضيهم. ولقد سار في هذا التيار بعض الدارسين المحدثين وخاصة المتخصصين في دراسة الفلسفة الحديثة ممن لم يقفوا على حقيقة آراء المسلمين في القضايا الفلسفية التي انبهر بها هؤلاء لدى الفلاسفة المحدثين. والذى أقرره هنا مطمئناً أنهم لو وقفوا على ما لدى المسلمين من آراء وقضايا أخلاقية

---

(١) الفلسفة الخلقية: ٣٤.

(٢) نفس المراجع.

وفلسفية لكانت لهم مواقف مختلفة تماماً عما ذهبوا إليه من آراء حول الفلسفة الأخلاقية في الفكر الحديث.

ومهما يكن من أمر فإن الاتجاهات الثلاثة التي سادت التفكير الخلقي في الفلسفة الحديثة كانت سائدة قبل ذلك في التفكير الأخلاقي لدى المسلمين في تراث المعتزلة والأشاعرة والسلف.

* * *





الباب الثانى

الجوانب الميتافزيقية

١ - الإرادة الإلهية ووجود الشر فى العالم



تمهيد :

نريد في هذا الباب بفصوله المختلفة أن نتعرف على موقف المعتزلة والأشاعرة من الصفات الإلهية التي تحدد علاقة الله بالإنسان وتتصل في نفس الوقت بموضوع البحث، والجانب الإلهي في هذه القضية يتمثل في بيان الإرادة الإلهية وعلاقتها بفعل الإنسان من جانب وبوقوع الشر في العالم من جانب آخر.

فهل الآلام والأمراض التي يضج بها الكون تقع مرادة لله تعالى أم لا ؟ وهل الشر والمعاصي التي هي فعل الإنسان تقع بإرادة الإنسان فقط أم هي مرادة لله تعالى أيضاً ؟

وإذا كانت الشرور والآلام تقع بغير إرادته سبحانه، فهل يعني ذلك أنه يقع في ملكه الشر والفساد بدون إرادته كما يقول البعض؟.

ثم ما الحكمة الإلهية في وجود الشر في العالم إذا صح أن هناك شراً حقيقيًا ؟.

وما الحكمة من وجود المرضى والعجزة الذين لا يرجى برؤهم؟،

وهل وجود مثل هذه الظواهر في الكون يتعارض مع منطوق العدل الإلهي ؟.

وهل إذا جهل الإنسان معرفة الحكمة الإلهية في وجود هذه الظواهر هل يعتبر ذلك دليلاً على نفي الحكمة الإلهية وعدم وجودها؟.

هذه كلها معان يجب توضيح موقف الفريقين منها لأن ذلك سوف ينير لنا طريق البحث والتعرف على موقف الفريقين من الجوانب الأخرى للمشكلة .. ولنبدأ ببحث موقفهما من الإرادة الإلهية وتعلقها بفعل الإنسان ووجود الشر في العالم.

الفصل الأول

(أ)الإرادة عند المعتزلة

أجمع المتكلمون على أن الإرادة صفة تخصيص وترجيح، بمعنى أنها تخصص الممكن ببعض الوجوه التي تجوز عليه من وجوه الإمكان طبقاً لما تقتضيه الحكمة الإلهية في ذلك، ولن نخوض في بحث صفة الإرادة من حيث هي صفة للذات الإلهية لأن ذلك ليس من مقصودنا ولا يخدم غرضنا، ولكن الذي يهمنا هنا هو بيان تعلق الإرادة بالعالم وإيجاد ما فيه من الممكنات وتخصيصها له ببعض ما يجوز عليه دون بعض، ويكفينا أن نشير هنا إلى أن الأشاعرة قالوا بأن الإرادة صفة ذاتية لله تعالى. فالله مريد بذاته فيما لم يزل. وهي عندهم صفة قديمة وليست بحادثة (١).

أما المعتزلة فذهبوا إلى القول بأن الله مريد بإرادة حادثة مخلوقة (٢) وإرادته ليست في محل حتى لا يكون الله محلاً للحوادث.

والمعتزلة نظروا إلى الإرادة من جهتين:

الجهة الأولى :

وهي جهة تعلقها بفعل الله سبحانه في ذاته، لأن جميع أفعاله سبحانه يجب

---

(١) انظر الإبانة للأشعري ٤٩ – ٥٢.

(٢) المرجع السابق.

أن تكون مرادة له [1]، وإذا تعلقت الإرادة بفعل من أفعاله تعالى فإنه يجب وجوده لا محالة. لأن عدم وجوده يقتضي فيه العجز والنقص أو الضعف. وهذا يجب أن ينزه الله تعالى عنه فكل ما أراده سبحانه وجب فعله حال إرادته له.

الجهة الثانية :

وهي جهة تعلقها بفعل غيره من عباده، فإنها تتعلق ببعضها على سبيل الوجوب والفرض. كالعبادات من صلاة وحسن معاملة.

وتتعلق ببعضها الآخر على سبيل الندب والنافلة.

أما المباح والمعاصي فلا تتعلق بهما الإرادة الإلهية، لأنه لا يجوز أن يريدها الله تعالى حيث لا غرض له في ذلك، والمعاصي يكرهها جميعها فلا يجب أن تتعلق بها الإرادة، أما ما يقع في الأرض من فعل غير المكلفين فلا يحبها الله ولا يكرهها ومن هنا فلا تتعلق بها الإرادة كذلك، لأنه وإن وقع منهم القبيح فلا فائدة من كراهته لها، وذلك كفعل الساهي والبهيمة والصبي والمجنون ومن يجري مجراهم [2].

ولقد ربط المعتزلة صفة الإرادة بصفتى المحبة والرضى فصفة المحبة والرضى والاختيار معان ترجع كلها إلى معنى الإرادة، فما ثبت أنه تعالى أراده فإنه يحبه ويرضاه ويختار إيجاده ويشاؤه.

وما ثبت أنه لا يريده فإنه لا يحبه ولا يرضاه ولا يختاره ، بل يكرهه ويسخطه ويغضب على فاعله [3].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر المحيط للقاضي عبد الجبار: ٢٨٦- ٢٨٨.

(٣) المغنى ٢١٦/٦ (الإرادة)

ولقد سوى المعتزلة كذلك بين الإرادة والأمر، فكل ما أراده الله لابد أن يأمر به ويرغب فيه، وكذلك كل ما أمر به فلابد أن يكون مراداً له ومحبوباً لديه، هذه أمور مهمة ينبغي أن نفهمها جيداً لتوضيح موقف المعتزلة، ولما سووا بين معنى الإرادة والمحبة والرضى وسووا بين معنى الإرادة والأمر بنوا على ذلك رأيهم فيما وقع في الأرض من ألوان الكفر والمعاصي.

فقالوا إن الله لا يريد كل ما وقع في العالم من الكفر والفسق والعصيان.

لأنه لم يأمر به كما ذكر سبحانه ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ ﴿٢٨﴾ ﴾ [١] ﴿ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ ﴿٧﴾ ﴾ [٢] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تنهى عن المعاصي والشرور، ولذلك فإن القبائح والمعاصي التي تقع في العالم ليست مرادة لله لأنه لا يحبها وإنما هي على خلاف مراده، لأن إرادة الله يجب أن تتزه عن تعلقها بالقبيح، لأن إرادة القبيح كالأمر به، والله منزه عن ذلك. وكل ما وقع في الأرض من ألوان الكفر والمعاصي يكون من فعل العبد وصنعه وإرادته وليس من صنع الله ولا بإرادته، وينتهي المعتزلة من ذلك إلى تجسيد مسئولية الإنسان عن الشر في هذا العالم فقالوا: ولذلك فإن الإنسان يعتبر مسئولاً عنها مسئولية كاملة، ويستدل المعتزلة على توحيدهم بين الإرادة والأمر بما يقع في عالم الشهادة وبما يجري حولنا، لأن الواحد منا لا يأمر بالشيء إلا ويريده، ومتى لم يرده لم يكن القول الواقع من جهته أمراً [٣].

وتعلق إرادة الله بالموجودات على ضربين:

الأول: ما يريده الله على سبيل الإلجاء والاضطرار، وهذا ما لابد من وقوعه

---

(١) الأعراف :٢٨.

(٢) الزمر: ٧.

(٣) المغنى ٢٢٤/٦ ,المحيط: ٢٨٣- ٢٨٥.

ولو تخلف وقوعه لدل ذلك على العجز وعدم القدرة، ، كتعلق الإرادة بفعله تعالى أو بفعل غيره على سبيل الكون والإيجاد.

الثاني: ما يريده من عباده على سبيل الطوع والاختيار، نحو إرادة الله من المكلفين من أنواع العبادات. وهذا النوع من المرادات يجوز من العبد إتيانه ويجوز منه الإعراض عنه، وعدم وجود هذا النوع من المرادات لا يقتضي نقصاً في القدرة الإلهية ولا يشير إلى نوع من العجز أو القهر، لأن الإرادة الإلهية لم تتعلق به على سبيل الإلجاء والاضطرار.

وإنما تعلقت به على سبيل الطوع والاختيار، وكذلك لو وقع من العباد ما يكرهه الله تعالى فإنه لا يقتضي النقص أو العجز [1].

فالذي يجب وقوعه من المرادات هو ما تتعلق به الإرادة الإلهية من فعله تعالى أو من فعل عباده على سبيل الإلجاء والاضطرار، أما ما تتعلق به الإرادة على سبيل الاختيار فلا يجب وقوعه بل قد يتخلف إيجاده لتعلق إرادة الإنسان به من جانب آخر.

وعلى هذا فقد فسر شيوخ المعتزلة آيات المشيئة الواردة في القرآن الكريم على أنها مشيئة القهر والاضطرار مثل قولة تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾ واستدلوا على ذلك بآخر الآية ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ ﴾ [2]. وعلى هذا الوجه تأولوا نظائر هذه الآية مثل قوله تعالى .. ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴿٤٨﴾ ﴾ [3] ، ﴿ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾ [1]، ﴿ أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ

---

(١) المغنى ٢٥٧/٦ (الإرادة).

(٢) سورة يونس الآية ٩٩.

(٣) سورة المائدة الآية ٤٨.

ﭐلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ ، ﴿ لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [2]، ﴿ وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي ﴾ [3]، يقول الزمخشري وهو مفسر المعتزلة: ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على طريق الإلجاء والقسر والاضطرار، ولكننا بنينا الأمر على الاختيار دون الاضطرار، فاستحبوا العمى على الهدى، فحقت عليهم كلمة العذاب بسبب سوء اختيارهم، ولذلك قال سبحانه بعد ذلك "فذوقوا بما نسيتم" فجعل ذوق العذاب نتيجة فعلهم وقلة التفكر فيها وترك الاستعداد لها[4] وعلى هذا النحو من التفسير للمشيئة كان موقف جميع المعتزلة في غير ذلك من الآيات التي تتحدث عن المشيئة الإلهية العامة الشاملة فالمراد بها عندهم هي مشيئة الإلجاء والاضطرار وليست مشيئة الاختيار، لأن الأدلة قد دلت على أنه أراد الإيمان من جميعهم على سبيل الاختيار المطلق وذلك لا يتنافى مع قوله لو شئت أن أحمل الناس على الإيمان كرهًا واضطرارًا لفعلت ولو شئت الهداية لجميع الناس فيكونوا أمة واحدة على الإيمان لفعلت، لكنه لم يشاء ذلك [5] لما له فيه من الحكمة التامة التي اقتضت ذلك، وهذا لا يدل على ضعف فيه أو نقص في كمال قدرته، لأن منفعة الإيمان تعود إلى المؤمن نفسه وليست تعود إلى الله.

وترتب على توحيد المعتزلة بين الإرادة والأمر أن سووا كذلك بين معنى التمني والشهوة وبين معنى الإرادة، ومن هنا جاز عندهم أن يريد الله وقوع الإيمان من العبد ولكنه لا يقع لتعلقه بإرادة العبد. كما قال تعالى: ﴿ أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ

=

(١) سورة الأنعام الآية ١٤٩.

(٢) سورة الرعد الآية ٣١.

(٣) سورة السجدة ١٣.

(٤) الكشاف للزمخشري: ٣/ ٢٢٠ – ٢٢١.

(٥) المغنى :٢٦٢/٦-٢٦٣ المحيط: ٢٩٩– ٣٠٠

ﭐلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ (١) حيث شاء الله وقوع الفعل من العبد ولكنه لا يقع، كما جاز عندهم وقوع الفعل من العبد من غير إرادة الله له (٢).

كما ترتب على ذلك أيضاً أن سوى المعتزلة بين الأمر والإرادة من جانب وبين القضاء من جانب آخر، فكل ما أمر الله به فقد قضاه وأراده وكل ما نهى الله عنه فليس بقضاء الله ولا بإرادته .. " فالله قضى الطاعة إذ أمر بها، ولم يقض الكفر والفسوق والفجور" لأنه لم يأمر بها (٣)، "والله أوجب علينا أن نرضى بقضائه ولا نسخطه، كما أوجب علينا أن نكره الكفر والفسوق والعصيان ولا نرضى به، فعلمنا بذلك أن الكفر ليس بقضاء ربنا" (٤).

ولما كانت الإرادة صفة تخصيص وليست صفة تأثير وإيجاد فإنها لا تؤثر في الشيء إيجاد وإعداماً، فلا يمتنع عندهم أن يريد الله ما لا يفعله العبد لسوء اختياره له، كما لا يمتنع عندهم ألا يقع مراد الله منهم لأن الإرادة ليست موجبة للفعل وليس في ذلك تعجيز أو قهر له سبحانه (٥).

ولما أخذ المعتزلة بهذا المعنى في فهم الإرادة فسووا بينها وبين الأمر والقضاء ترتب على ذلك أن ردوا القاعدة التي أجمع عليها المسلمون وهي "ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن" وذلك لأنه ثبت عندهم أن الله شاء وأمر بالإيمان ولم يقع من الكافر، ووقع في الأرض كثير من الكفر والمعاصي والله لم يشأ ذلك ولم يرده ولا أمر به، وهذا يناقض تماماً القاعدة المهمة التي قيل إن

(١) الرعد من الآية ٣١.
(٢) المحيط:٢٧٣ – ٢٨٣.
(٣) إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى: ١/٢٩٠ (رسائل العدل والتوحيد).
(٤) نفس المصدر: ٢٩١.
(٥) المختصر في أصول الدين لعبد الجبار: رسائل العدل والتوحيد ١/١٩٨.

الأمة قد أجمعت عليها، حيث ترتب على موقف المعتزلة أن الله شأ ما لم يكن. وكان ما لم يشأ، وصرح المعتزلة بأن ادعاء الإجماع في ذلك لا أصل له.

ولا يجوز عندهم إطلاق هذا القول عند المتقدمين، وإنما أطلقه من لا علم له من العامة، ولا فرق عندهم بين إطلاق هذا القول وبين إطلاق العامة القول بأن كل شيء بأمر الله تبريراً لما يأتونه من أفعال وقبائح، كما لا يجوز القول بأن كل شيء بقضاء الله وقدره، لأنه لا يعرف إطلاق هذا القول. ولو صح إجماع الأمة على ذلك لوجب صرفه إلى معنى آخر وهو أن ما شاء الله من فعله هو فإنه كائن لا محالة، وما لم يشأه من ذلك لم يكن [١].

ويتضح لنا مما سبق أن المعتزلة قد ذهبوا في موقفهم من الإرادة إلى الأمور الآتية :

١- وحدوا بين الإرادة والأمر فكل ما أمر الله به لابد من إرادته له وكذلك كل ما أراده لابد أن يكون مأموراً به.

٢- الإرادة عندهم تتضمن معنى المحبة والرضى. فكل مراد لله لابد أن يكون محبوباً له.

٣- الأشياء التي لم يأمر بها الله ليست مرادة له كالكفر والمعاصي وإنما تقع بغير إرادته ولا محبته. وهذا عندهم لا يستلزم نقصاً ولا عجزاً لله.

٤- تعلق الإرادة بفعل العبد يكون على سبيل الاختيار وليس الإكراه والاضطرار. ومن هنا جاز أن يفعل العبد ما لم يأمر الله به، وجاز أن لا يفعل ما أراده الله منه. أو أمر به.

٥ - كما يتضح لنا من موقف المعتزلة في ذلك أنهم يقيسون عالم الغيب على

---

(١) المغنى: ٦/١٨٤- ١٨٥، المحيط: ٣٠٣.

عالم الشهادة، مع أن الأمر يختلف تماماً كل منهما عن الآخر، فإذا صح في عالم الشهادة أن يريد الواحد منا ما لا يكون أو يكون ما لا يريده فإنه لا يصح ذلك بالنسبة لله وكان عليهم أن يفرقوا بين العالمين في ذلك، ونتج عن هذا الخلط أن وقع المعتزلة في أخطاء جسيمة سنبينها بعد ذلك، أما الآن فنريد أن نبين موقف الأشاعرة من الإرادة.

(ب) موقف الأشاعرة من الإرادة :

إذا كان المعتزلة قد وحَّدوا بين الإرادة والأمر فإن الأشاعرة قد وحَّدوا بين الإرادة والخلق، وعندهم أن الإرادة صفة ذاتية لله تعالى، وهي قديمة وليست بمحدثة فالله مريد بذاته [(١)]، ومادام الأمر كذلك فلابد أن تتعلق إرادته سبحانه بجميع الكائنات خيرها وشرها، فكل مخلوق لابد أن يكون مراداً لله ولا يصح القول بأن الإرادة تتعلق بصنف من الكائنات دون صنف. وهذا يعني أن كل ما وقع في الأرض من ألوان الكفر والفسوق وصنوف الآلام والمرض لابد أن يكون بإرادة الله لأنه خالق كل شيء، ويستحيل عندهم أن يخلق الله شيئا وهو لا يريده.

ولقد ربط أبو الحسن الأشعري شيخ الطائفة بين صفة الإرادة والعلم فما علم الله كونه أراد كونه ووجوده، وكذلك ما علم أنه لا يكون أراد عدم وجوده [(٢)].

ولا يصح إطلاق القول بأن الله لم يرد الكفر والفسوق والعصيان لأنه لو كان كذلك ".. لوجب أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان. لأن الكفر الذي كان .. أكثر من الإيمان الذي كان.. وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن، وهذا جحد لما أجمع عليه المسلمون من أنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن [(٣)]، ويترتب على هذا أخطار جسيمة لا مناص للتخلص منها،

---

(١) العقيدة النظامية للجويني- رواية أبي بكر العربي. ط الانوار ١٩٤٩ بتحقيق الكوثري:١٧.
(٢) الإبانة للأشعري: ٤٩ط اباد الدكن سنة ١٩٤٨.
(٣) الإبانة :٥٠.

وأهمها أن تكون مشيئة إبليس أكثر نفاذاً في ملك الله من مشيئته سبحانه، لأن إبليس قد شاء الكفر والفسوق فكان ما شاء.

ولو كان الكفر غير مراد لله لكان مكروهاً ومغضوباً عليه، وهذا يعني أن يقع في سلطان الله ما يكره ويسخط، وهذا يتضمن وصف الله بالعجز والقهر أو النقص والضعف، وذلك لا يليق بأضعف المخلوقين. فكيف يليق بالله سبحانه وقد نص محكم التنزيل على ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [1].

كذلك يربط الأشعري بين الخلق والإرادة لأن ".. الحجة قد وضحت أن الله عز وجل خلق الكفر والمعاصي .. وإذا وجب أن الله سبحانه خالق ذلك فقد وجب أنه مريد له، لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده" [2]، وإذا امتنع عقلاً أن يكون في ملكه، إلا يريده من فعل نفسه فكذلك لا يجوز عقلاً أن يقع في ملكه مالا يريده من أفعال المخلوقين، لأن ذلك يوجب عليه السهو والغفلة أو النقص والضعف.

ولا يصح احتجاج المعتزلة في ذلك بأن خلق الكفر والمعاصي سفه وإرادة ذلك قبيح يجب أن ينزه الله عنه، لأن حقيقة السفه إنما يكون عند مخالفة الأوامر والنواهي، والله لا آمر لـــه ولا ناه. ".. والسفيه منا إنما كان سفيهاً لما أراد السفه لأنه منهي عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم، فلما أتى ما نهى عنه كان سفيهاً، ورب العالمين جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ليس تحت شريعة، ولا فوقه من يحد له الحدود ويرسم له الرسوم، ولا فوقه مبيح ولا حاظر ولا آمر ولا زاجر، فلم يجب إذا أراد ذلك (الكفر والفسوق) أن يكون قبيحاً وأن ينسب إلى السفه سبحانه وتعالى [3] ".

---

(١) هود ١٠٧.

(٢) الإبانة :٥٢.

(٣) الابانة: ٥٤.

وكذلك سوى الأشاعرة بين الإرادة والمشيئة العامة، فلا يوجد شيء في كونه إلا وهو خاضع لسلطان مشيئته كما هو خاضع لسلطان إرادته، وما ليس بكائن فليس بمراد ولم تتعلق به المشيئة. فقال تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ [1] ﴿ وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ فالله لم يؤت كل نفس هداها لأنه شاء تعذيب الكافرين وحق القول منه بذلك، وإذا كان الله لم يؤت كل نفس هداها فقد شاء تعذيب الكافرين وأراد ضلالهم [2].

ويتضح مما سبق أن الإرادة عند أبي الحسن الأشعري عامة وشاملة لكل الكائنات خيرها وشرها، فهي ترتبط عنده بالخلق والمشيئة من جهة فكل مخلوق مراد وخاضع لمشيئته، وترتبط عنده بصفة العلم من جهة ثانية فما علم الله كونه أراد وقوعه [3]، وذكر البغدادي إجماع أصحابه على ذلك [4].

والباقلاني وهو إمام من الأشاعرة بعد أبي الحسن جعل المحبة والرضى والغضب والسخط كلها معاني ترجع إلى معنى الإرادة، فجعل كل مراد لله محبوباً له ومرضياً عنده، ومادامت الإرادة شاملة للكون كله فلابد أن يكون كل ذلك محبوباً لله. أما معنى المحبة والرضى والغضب والسخط فلا يجوز إطلاقها على الله سبحانه، لأنها تتضمن معاني النقص التي يجب أن ينزه الله عنها. "... ورضاه وغضبه وسخطه إنما هي إرادته وقصده إلى نفع من في المعلوم أنه

---

(١) السجدة: ١٣.

(٢) الإبانة ٥٥.

(٣) الإبانة ٥٢.

(٤) الفرق بين الفرق والبغدادي ٣٣٦، أصول الدين ١٤٥- ١٤٦ط استانبول ١٩٢٨.

ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره، لا غير ذلك [١]، ولا فرق عنده بين الإرادة والمشيئة والاختيار، والرضى والمحبة، والاعتبار في ذلك كله بالمآل لا بالحال، فمن رضى عنه لم يزل راضياً عنه سبحانه لا يسخط عليه أبداً. وإن كان في الحال عاصياً، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطاً عليه ولا يرضى عنه أبداً، وإن كان في الحال مطيعاً" [٢]، وذلك مثل سحرة فرعون فإن الله لم يزل راضياً عنهم وإن كانوا في حال طاعة فرعون على الكفر والضلال، لكن لما آمنوا في المآل ظهر أنه تعالى لم يزل راضياً عنهم، وكذلك الصديق والفاروق لم يزل الله راضياً عنهم في حال عبادة الأصنام لعلمه بمآل أمرهما وما يصير إليه من التوحيد ونصر الرسول والجهاد في سبيله، وكذلك لم يزل ساخطاً على إبليس في عبادته لعلمه بمآل أمره وعاقبة مصيره [٣].

ويتضح من هذا أن الباقلاني ينظر إلى الإرادة باعتبار المآل والمصير وليس باعتبار الحال والواقع، وهذا يرتبط تماماً بالعلم الإلهي بعواقب الأمور ومصائرها.

ولكن كيف يكون الله راضياً عن الكافر في حال كفره إذا كان قد علم أنه سيؤمن ويموت على الإيمان؟ أن هذا يتمشى مع منطق الأشاعرة في أن كل مخلوق لابد أن يكون مراداً لله لأنه لا يوجد في ملكه إلا ما يريد. لكنه لا يتمشى مع منطق العقل. فإن الكافر في حالة كفره قد ارتكب ما نهى عنه وأتى بذلك ما يكره الله ويسخط ، والإسلام يجب كل هذه المعاصي. فحاله حين كفره مكروه من الله. وحاله حين إيمانه محبوب ومرضي عنه. هكذا يقرر العقل والمنطق.

وذكر البغدادي في أصول الدين أن بعض الأشاعرة كان يقول في الجملة

---

(١) التمهيد للباقلاني: ٤٨.

(٢) الانصاف ٤٤ – ٤٥.

(٣) انظر نفس المرجع.

أن الله يريد حدوث جميع الحوادث خيرها وشرها، ولكنه يمتنع في التفصيل عن القول بأن الله يريد الكفر والمعاصي إن كان ذلك من جملة الحوادث التي أراد الله كونها، ونسب هذا القول إلى عبد الله بن سعيد.

ومنهم من قال: إن الله أراد الكفر والمعاصي كسباً للعباد وقبيحاً منهم ولم يقل أراد الكفر والمعصية على الإطلاق من غير تقييد، ونسب هذا القول للأشعري [١]، وهذه التفرقة إن دلت على تحرج الأشاعرة من إطلاق القول بأن الله يريد القبائح فإنها لا تفيد شيئاً في حقيقة الأمر، لأنه ما الفرق بين قولهم إن الله أراد الخير والشر، وبين قولهم أن الله أراد الشر، مادام ذلك متضمناً في القول الأول الذي ارتضوه.

ويتفق الجويني مع بقية الأشاعرة في شمول الإرادة لجميع الكائنات [٢]، ولكنه يفرق بين الإرادة والأمر، فليس كل ما يريده الله يجب أن يكون مأموراً به، وليس كل ما يأمر به يكون مرادًا الله، ودليل الجويني على ذلك أن الإنسان في عالم الشهادة قد يأمر بما لا يريد وقوعه، كمن يظلم عبيده ويدعى أمام السلطان أنهم لا يطيعون أوامره ولهذا عذبهم، فإنه قد يأمرهم أمام السلطان بأمر ما ولا يريد منهم تنفيذه، بل قد يريد مخالفة أمره ليقبل عذره عند السلطان . والله تعالى قد أمر إبراهيم بذبح ولده إسماعيل وهو لا يريد منه إتيان الذبح، ولا تناقض عند الجويني بين أن أمر الله بالشيء مع إبداء كراهته له، لأن أمر الله عام في تعلقه بالمكلفين جميعهم، ثم هناك نصوص كثيرة في القرآن تدل على أن الله لم يرد إيمان الكافر. وهناك نصوص أخرى تدل على أن الله أراد ضلال من ضل وهداية من اهتدى [٣].

(١) أصول الدين: ١٤٥- ١٤٦.
(٢) انظر اللمع: ٩٧.
(٣) الإرشاد ٢٤٣ – ٢٤٨.

وتفرقة الجويني بين الإرادة والأمر ذات دلالة مهمة حيث لا يكون هناك ارتباط ما بين أرادة الله للشيء وبين أمره به، فقد يأمر الله الكافر بالإيمان لكنه يكرهه منه، غير أن استشهاد الجويني على ذلك بالمثالين السابقين غير سديد، لأن المثال الأول يقضي قياس عالم الغيب على عالم الشهادة، وهذا كان سبباً في خطأ معظم المتكلمين في قضايا الألوهية، لأن الله لا تضرب له الأمثال ولا يقاس بالناس لأنه ليس كمثله شيء، وله المثل الأعلى دائماً في كل شيء.

وأما المثال الثاني فإنه وارد في موقف خارق للعادة. فهو موقف معجزة لا يصح الاستدلال به في الأمور العادية وشئون الكون العامة، لأن الخوارق للعادات ليست مقياساً تبنى عليه قاعدة ما. وهناك فارق بين الموقفين، فإذا سلب الله سكين إبراهيم القدرة على القطع فلم تذبح ولده إسماعيل فكأنه جبرها على عدم الذبح، ولا يصح أن يقال إنه سلب قلب الكافر القدرة على الإيمان حتى لا يقال إنه جبر الكافر على الكفر.

ومهما يكن من أمر فإن أثر هذه التفرقة ظهر بعد الجويني لدى كل من الغزالي والرازي، فالغزالي جعل " المعصية والطاعة تشملها المشيئة ولكن لا تشملها المحبة والكراهية. بل رب مراد محبوب ورب مراد مكروه" [١]، فالخير والشر داخلان في المشيئة العامة والإرادة الشاملة، لكن الشر مراد مكروه والخير مراد مرضى به، فالإرادة هنا قد شملت المحبوب والمكروه. والمرادات نفسها تنقسم عند الغزالي إلى قسمين:

١- فمنها المراد المكروه الذي لابد من وقوعه رغم كراهته، لتعلق إرادة الله به. وذلك كالكفر والشرور والآلام.

٢- ومنها المراد المحبوب كالطاعات والعبادات، وكلا القسمين ضروري الوقوع مادامت قد تعلقت به الإرادة الكونية.

---

(١) الأحياء : ٢٢١٥/١٢ - ط الشعب.

ولقد تنبه إبن حزم إلى ذلك، وأشار إليه في كتابه " الفصل" فقد صرح بأن الله تعالى قد يريد الشيء ولا يحبه ولا يرضى به، ومع ذلك فإنه يوجده لإرادته له لما له فيه من الحكمة التي قد تخفي على خلقه، فإرادته لوجود الكفر في كونه لا يعني أنه تعالى يرضى عنه أو يحبه، لأن إرادته تعالى قد تتعلق بوجود الشيء المحبوب له كما تتعلق بوجود الشيء المغضوب عليه لأنه في النهاية له الخلق والأمر. ولا يقع في ملكه إلا ما يريد.

ولما كان القرآن مشتملاً على آيات كثيرة يدل ظاهرها على أن ما وقع من الكفر والفسوق والعصيان لم يكن إلا بمشيئته له وإرادته إياه وكان هناك آيات أخرى تدل على أنه لا يحب الكفر والمعصية لزم ضرورة أن يكون الذى أثبته غير الذي نفاه من ذلك.

فالذي نفاه هو حب المعصية والكفر أو الرضى بها وليس إرادته لها، والذي أثبتته الآيات هو إيجاده لها وليس محبته لها. أو رضاه بها. يقول ابن حزم: وهما معنيان متغايران بنص القرآن الكريم ويحكم الله [1]، ويتضح من كلام أبن حزم أن الإرادة لا تستلزم المحبة ولكن تستلزم الوجود للشيء، وأن الأمر هو الذي يستلزم المحبة والرضى. وهذا الرأي يقترب كثيراً من رأي المعتزلة.

وكذلك فرق الرازى بين الإرادة والأمر فجعل إيمان الكافر مأمورا به لكنه غير مراد الوقوع، وكفره منهى عنه غير أنه مراد وقوعه [2]، وأيضا فرق الآمدى بين تعلق الإرادة بالشىء وبين تعلق الأمر به [3]. ويتفق الرازى والآمدى مع ابن حزم على أن الإرادة لا تستلزم الأمر بالشىء، وكل ما ورد به الشرع أن الله لا يحبه ولا يرضاه مع أنه واقع وحاصل. فمعنى ذلك أن الله لا

---

(١) الفصل ٢ / ١٤٢ – ١٤٣.
(٢) الأربعين للرازى: ٢٤٤.
(٣) أنظر غاية المرام فى علم الكلام: ٦٨ – ٦٩.

يحبه دينا ولا يرضاه تكليفا وإن أراده إيجادًا وإحداثا. وإذا تأملنا موقف الأشاعرة من قضية الإرادة والأمر فإنه يتضح لنا ما يأتى:

١- ربط الأشاعرة بين الإرادة والخلق. بمعنى أن كل مخلوق فهو مراد لله كما ربطوا بين الإرادة والعلم فكل ما علم الله كونه أراد كونه وإيجاده.

٢- كما وحد الأشاعرة بين معنى كل من المحبة والإرادة. فكل معانى المحبة والرضى والغضب ترجع إلى معنى الإرادة أو عدم الإرادة.

٣- نتج عن الخطوتين السابقتين أن الكفر والمعاصى والشرور تقع بإرادة الله لأنه خالقها. وهو يحبها ويرضى عنها لأنه لا يقع فى ملكها ما يكره.

٤- بمقارنة ذلك بموقف المعتزلة السابق يتضح لنا أن المعتزلة منعوا أن تكون الشرور واقعة بإرادة الله لأنه لم يأمر بها.

وقال الأشاعرة بأنها مرادة لله لأنها من خلقه وكل مخلوق مراد له. وظهر أثر هذا الخلاف واضحا فى موقف كل من الفريقين من قضية أفعال العباد كما سيأتى بعد ذلك.

بين الإرادة والأمر :

ولقد أخطأ كل من المعتزلة والأشاعرة فى موقفهم من قضية الإرادة وفى فهم معناها فى كتاب الله، فإن المعتزلة ظنوا – ظنا – أن كل ما أمر الله به لابد أن يريده، وإن كل ما أراده لابد أن يأمر به فجعلوا معنى الإرادة والأمر واحدا وهذا خطأ كبير بالنسبة للإرادة الإلهية، لأنه إن صح ذلك بالنسبة للإنسان فلا يصح بالنسبة لله تعالى، لأنه من الثابت عقلا وشرعا أن الإرادة والأمر ليسا متلازمين فقد يوجد أحدهما دون الآخر كما هو واقع فعلا فى إيمان الكافر. فإن الله أمر جميع الناس بالإيمان غير أن الكافر لم يؤمن، وليس معنى هذا أنه قد

أحدث الكفر بغير إرادة من الله أو قهرا لسلطانه وبغير مشيئته فإن الله أراد ذلك من الكافرين مع أنه لم يأمر به كما سيتضح ذلك فيما بعد.

وأخطأ الأشاعرة فى قولهم بأن الإرادة تستلزم المحبة والرضى وقولهم بأن ما وقع فى الأرض من الكفر والفسوق والعصيان محبوب ومراد له ما دام الله قد خلق ذلك لأنه لا يخلق إلا ما يحبه ويريده، فظنوا – ظنا – أن كل مخلوق لابد أن يكون محبوبا ومرادا لله، والعقل والشرع أثبتا خلاف ذلك، فالمريض قد يريد الدواء، ولكنه لا يحبه، كما قد يحب فى حال مرضه أنواعا معينة من الطعام والشراب ولا يريده لما فيه من إضرار بالصحة، كذلك نص الشارع على أن الله لا يحب الكفر والفسوق ولا يحب الظلم والفساد مع أن ذلك مخلوق له وواقع فى ملكه.

وسر الخلاف فى هذه المسألة يرجع إلى خطأ الطرفين فى فهم معنى الإرادة وتنوعها فى كتاب الله. فليس هناك تلازم بين الإرادة والأمر، ولا بين الإرادة والمحبة والرضى ولا بين الأمر والمشيئة، ولو تنبه الطرفان إلى سر تنوع الإرادة والأمر فى القرآن لعلم كل منهما أنه قد أصاب نصف الحقيقة وافتقد نصفها الآخر. فإن الإرادة والأمر قد وردا فى كتاب الله على نوعين:

النوع الأول من الإرادة: هى إرادة دينية تتعلق بالأمر التشريعى من الواجب والمندوب والمحظور، فهى تتعلق بالطاعات والمعاصى على سبيل الأمر والنهى ولا يؤثر فى شىء من ذلك إيجادا أو إعداما، فيكون الأمر الذى تعلق به مرادا لها على سبيل الاختيار وليس الاضطرار لأنه مراد على سبيل التكليف والتشريع وقد يقع الأمر التكليفى من العبد وقد لا يقع، وعدم وقوعه لا يقتضى فى الإرادة نقضا أو عجزا لأن الإرادة الدينية لا تأثير لها فى الفعل، وجاء فى القرآن كثير من الآيات التى تنبه إلى هذا المعنى وتلفت النظر إليه، قال تعالى:

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴿١٨٥﴾ ﴾ [1]، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ﴿٢٦﴾ ﴾ [2]، ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴿٦﴾ ﴾[3]، ﴿ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ ﴿٢٧﴾ ﴾ [4]، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ﴿٢٨﴾ ﴾ [5]، ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾ [6]. فإن الإرادة الواردة فى كل هذه الآيات تتعلق بالأمور الدينية الشرعية، وهذا النوع من الإرادة هو الذى يستلزم محبة الشىء المراد والرضى عنه وبه، واختياره دون ما سواه والأمر به والترغيب فيه، والعبد يكون مطيعا ومثابا، إذا فعل ما تعلقت به الإرادة الدينية على هذا النحو، ويكون عاصيا ويعاقب بتفريطه فى مرادها إذا لم يأت ما أراده الله من ذلك.

وهذه الإرادة هى التى تستلزم الأمر بالمراد فيتحد معناها مع معنى الأمر، غير أنها لا تقتضى مرادها على سبل الضرورة، بل قد يتخلف عنها مرادها فى كثير من الأحيان كما هو شأن الطاعات المهملة، والذنوب والمعاصى المرتكبة.

والمعتزلة قصروا نظرتهم إلى الإرادة على هذا النوع فقط فقالوا: إن كل ما أراده الله لابد أن يكون محبوبا له ومأمورا به، وكل ما وقع فى الأرض من المعاصى فليس بإرادة الله؛ لأن الله لم يأمر به ولا يحبه بل قد نهى عنه ونفر منه. وإنما وقع ذلك بإرادة الإنسان وحده.

---

(١) البقرة: ١٨٥.
(٢) النساء: ٢٦.
(٣) المائدة: ٦.
(٤) النساء: ٢٧.
(٥) النساء: ٢٨.
(٦) الأحزاب: ٣٣.

النوع الثانى من الإرادة: هو الإرادة الكونية القدرية، وهى التى تتمثل فى المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات، فكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة لا يخرج عن سلطان هذه الإرادة ولا يند عنها، لأنها تعنى القضاء الكلى الناتج عن العلم الإلهى العام المترتب على الحكمة الكونية فى الأفعال الإلهية. فالله تعالى قد أراد من العالم ما هم فاعلوه من خير وشر، وصلاح وفساد على هذا المعنى الكونى للإرادة دون المعنى الأول، كما قال تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾ ﴾[1]، ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿١٢٥﴾ ﴾[2]، ﴿ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾[3]، وقوله ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾ ﴾[4].

والأشاعرة قصروا نظرتهم على هذا النوع من الإرادة فقالوا: إن الله خالق كل شيء من الكفر والفسوق والشرور، ومادام قد خلق ذلك فلابد أن يكون مرادا ومحبوبا له لأنه لا يخلق شيئا يكرهه ولا يحبه ولا يقع فى ملكه إلا ما يريد.

وهذا النوع من الإرادة هو الذى حمل عليه المسلمون قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .. والفرق بين النوعين أن الإرادة هنا تقتضى وقوع الشيء المراد وتستلزمه إذ هى إرادة كون وإيجاد. فهى تتناول كل ما وقع من الطاعات والمعاصى دون ما لم يحدث كما أن الإرادة بالمعنى الأول تتناول الطاعات فقط سواء حدثت أم لم تحدث.

---

(١) الرعد: ١١.
(٢) الأنعام: ١٢٥.
(٣) هود: ٣٤.
(٤) الإسراء: ١٦.

والعبد الذى أراد الله به خيرا هو من أراد الله منه الطاعة بالمعنى الكونى والدينى معا، أى أراد منه الطاعة، إرادة دين وإيجاد، تقديرا وتشريعيا لأنها إذا تعلقت بها الإرادتان كان لابد من وقوعها على سبيل الضرورة، والعبد الشقى من أراد الله منه تقديرا وكونا وجود أشياء لم يردها شرعا ولا دينا. وحكم الله فى كونه يجرى على وفق هاتين الإرادتين. فمن نظر إلى الأعمال خلال هاتين الحقيقتين للإرادة فقد أصاب الحقيقة، ومن نظر إلى العمل من زاوية واحدة فقط فقد افتقد نصف الحقيقة.

وهذه الإرادة الكونية يلزم عنها وجود مرادها بالضرورة، لأن تخلف مرادها عنها تقتضى نقصا أو عجزا بالنسبة للقدرة الإلهية، كما أن تخلف مرادها عنها يقتضى أنواعا من الفساد والشرور التى تتعلق بإيجاد العالم وصلاحه، وليست هناك علاقة بين هذين النوعين من الإرادة (الدينية والكونية) ولا تلازم بينهما، فالله تعالى قد يريد إحداث الشيء كونا وإيجادا وقدرا، ولا يريده دينا ولا شرعا ولا تكليفا، وذلك كإرادته إحداث الكفر من الكافر فلابد أن يحدث، لأن الله قد أراد ذلك إرادة كون وإيجاد، ولكنه لم يأمر به ولم يحبه ولم يرض عنه فلا يكون مرادا له إرادة دينية ولا شرعية، وكذلك قد يريد الله الشيء إرادة دين وتشريع ولكنه لا يريده كونا ولا إيجادا فلا يوجد، وذلك كوقوع الإيمان من أبى جهل. فإن الله أمر به وأراده إرادة دينية لأنه أحب الإيمان وحببه إلى قلوب أوليائه، ولكنه لم يرده إرادة كون وإيجاد فلم يوجد، وهذا يتعلق بالحكمة الإلهية الشاملة للكون كله والتى تعجز العقول – مهما تطاولت – عن اكتناه أسرارها، ولقد أشار الإمام جعفر الصادق إلى الفرق الدقيق بين متعلق هذين النوعين من الإرادة فى إجابته على من سأله عن هذا المعنى وعن تعلقهما بفعل الإنسان، فقال له ".. ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو من فعله، وما لم تستطع فهو من فعل الله، يقول الله للعبد: لم كفرت

ولا يقول له لم مرضت" [1]، وهذا النص الهام يوضح لنا أن محاسبة العبد ومساءلته لا تكون عن الأفعال التى تتعلق بها الإرادة الكونية كالمرض والسقم ولكن يحاسب المرء عما تتعلق به الإرادة الدينية كالكفر والمعاصى، ومخالفة الإرادة الكونية هى علامة النقص والعجز بخلاف الإرادة الدينية.

وينبغى أن يعلم هنا أن الإرادة الكونية إذا تعلقت بفعل العبد على سبيل الإيجاد فلابد أن يتقدم ذلك سبب من العبد تعتمد عليه الإرادة فى إحداث الفعل وتتعلق به تعلق السبب بالمسبب، كالمرض مثلا فلابد أن يسبقه سبب من العبد يجلب عليه المرض وترتبط به، وكذلك الأعمال السيئة التى تكون سببا فى الطبع والختم على القلوب.

وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم قولهم: " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " فإن المراد بالمشيئة هنا هو المشيئة الكونية التى لابد من وقوع ما تعلقت به، وما لم تتعلق به فلا يوجد.

ولا يصح الاحتجاج بهذا النوع من الإرادة الكونية على أن ما وقع فى الأرض من كفر وفسوق وعصيان إنما وقع بإرادة الله التى لا يسع إنسان أن يخرج من نفوذها، لأن الاحتجاج بها باطل ومردود، فإن المشركين قد احتجوا بها سلفا فى قولهم: ﴿ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ﴾، فرد الله عليهم هذا الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ﴾ ، وقوله: ﴿ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ

(١) انظر كتاب التصرف طريقا ومذهبا وتجربة لأستاذنا الدكتور محمد كمال جعفر، ٢٦٦ ط دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠.

﴿أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ۝﴾ [1]، وذلك أنهم ظنوا – خطأ – كما ظن الذين من قبلهم ومن بعدهم أن كل ما أراده الله كونا وإيجادا قد أمر به وجعله شرعا ودينا، فقال الله لهم: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ﴾ على ذلك الزعم الخاطئ ؟ أن تتبعون فى ذلك إلا الظن بأن كل ما قضاه الله وقدره قد شرعه وأمر به، وليس هذا إلا تخرصا وكذبا منكم بما لا علم لكم به والله تعالى يعاقب على مخالفة إرادته الدينية التى تمثلت فى الأوامر والنواهى التشريعية وإن كان ذلك داخلا تحت أرادته الكونية ومشيئته العامة.

والقدر كما جرى بالمعصية على العبد جرى أيضا بعقابها كما يقدر الله على العبد أمراضا فإنها يعقبها آلاما. فالمرض بقدره والألم بقدره، وإذا قال العبد أن إرادة الله قد جرت بالذنب فكيف أعاقب ؟ كان ذلك بمنزلة قول المريض أن إرادة الله قد جرت بالمرض فلا أتألم، وسيأتى تفصيل ذلك فى موقف آخر.

وإذا نظرنا إلى مدلول الإرادة بهذين المعنيين وطبقناهما على الواقع المشاهد فإننا نجد هناك أقساما أربعة:

القسم الأول: ما تعلقت به الإرادتان (الدينية والكونية) معا، وهو ما وقع فى الأرض من الطاعات والعبادات والتكاليف. فإن الله أمر بها ورضى عنها وأرادها إرادة دينية وكونية فأحدثها العبد، ولولا ذلك لما وجدت طاعة ولا وقعت عبادة.

القسم الثانى: ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط. وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة والتكاليف التشريعية. فعصى ذلك المردة والفجار، وأطاعه فيها الصالحون والأبرار، فهذه إرادة تكليفية تشريعية سواء وقعت أو لم تقع.

---

(١) الأنعام: ١٤٨.

القسم الثالث: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط. وهو ما قدره الله وقضاه من الحوادث التى لم يأمر بها كألوان المعاصى والشرور، فإن الله لم يأمر بها ولم يحبها لأنه لا يأمر بالفحشاء، ولا يرضى لعباده الكفر لكن هذه الأمور لما كان فى وجودها حكمة لصلاح العالم تعلقت بها الإرادة الكونية، فقدرها وقضاها، ولولا ذلك لما وجدت فى الخارج، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

القسم الرابع: ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا تلك. وذلك مثل الأمور التى لم توجد فى الخارج من المباح والمعصية كوقوع الكفر من المؤمن [(١)] فإنه لم تتعلق به الإرادة الدينية؛ لأن الله لم يأمر بالكفر ولم تتعلق به الإرادة الكونية لأنه لم يوجد.

ولا تناقض بين تعلق الإرادة الكونية بالكفر وبين كراهته، لأن هذه الإرادة لا تستلزم محبة المراد، لأن جهة الإرادة هنا تختلف عن جهة الكراهية، فإنه يحسن من المسلم المذنب أن يكره عذاب الله له فى الآخرة مع أنه يعتقد حسن ذلك من الله وعدله، وهو لم يكره العذاب من هذه الجهة، وإنما كرهه من جهة أنه لا يستطيع أن يتحمله لعدم قدرته عليه وطاقته، وكراهة الله للكفر والمعاصى والقبائح إنما هى بالنسبة لذواتها وأعيانها الواقعة من العصاة والمذنبين أما إرادته لها وإيجاد إياها فإن ذلك مطلوب من جهة الحكمة التى قد لا نعلمها، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ، إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾.

ولو تأملنا موقف المعتزلة والأشاعرة لظهر لنا أن كلا منهما قد نظر إلى الإرادة من جهة واحدة وأهمل الجهة الأخرى، وظن أن الجهة التى اعتبرها للإرادة

---

(١) أنظر كتاب القدر لابن تيمية: ١٨٨ – ١٨٩، ط الرياض (المجلد الثامن من مجموع فتاوى ابن تيمية).

هى المعنى العام للإرادة. وذلك قد يصح بالنسبة لعالم الشهادة ولكنه خطأ واضح إذا حاولنا تطبيقه على عالم الغيب. وهذا قد يفسر ما وقع فيه المعتزلة والأشاعرة من أخطاء. فإنهم قاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة، ويظهر ذلك واضحا فى ردودهم واعتراضهم كل على الآخر، فإن الواحد منهم لا يملك حجة إلا قوله: إن الواحد منا لا يريد شيئا إلا وهو يحبه، أو قوله: إن الواحد منا إذا كان ملكا أو سلطانا ووقع فى مملكته مالا يريده فإن ذلك أمارة عجزه وضعفه .. إلخ ما وجدناه فى كتبهم من ذلك. وكل منهم يحتج على خصمه بآيات وأدلة عقلية لا يصح الاحتجاج بها إلا على نوع معين فقط من أنواع الإرادة. فأدلة المعتزلة صحيحة فى دلالتها على الإرادة الدينية وحجة فى بابها لكن لم نقرأ عند المعتزلة دليلا صحيحا قدموه لنا فى إبطال ما مع الأشاعرة من حجج وبراهين على الإرادة الكونية.

كذلك الأمر بالنسبة للأشاعرة، فإن ما معهم من أدلة عقلية ونقلية صحيحة فى دلالتها على الإرادة الكونية وهى حجة فى بابها هذا. لكن لم نجد لدى الأشاعرة دليلا واحدا صحيحا يبطل ما مع المعتزلة من براهين على الإرادة الدينية. فإن الأدلة التى يملكها كل من الفريقين يصح احتياجه بها لنفسه ولكن لا يصح أن يحتج بها على غيره. وهذا خطأ آخر وقع فيه كل منهما، حيث ظنوا أن أدلتهم يبطل بعضها البعض وهذا ليس صحيحا، فإنها تكمل بعضها البعض لتعطينا المعنى العام للإرادة بنوعيها الدينى والكونى. ولا يلزم من صحة ما مع كل منها من براهين فساد ما مع الآخر لأن ما مع كل منهما صحيح وحجة فى بابه.

ويتضح لنا الفرق بين الإرادة الدينية والكونية فيما يأتى:

أولا: الإرادة الدينية لا تستلزم وقوع مرادها لأنها تتعلق بالتكاليف الشرعية بينما تستلزم الإرادة الكونية وقوع مرادها.

ثانيا: الإرادة الدينية يتعلق بها الثواب والعقاب فى الآخرة، فإذا قام المرء بتنفيذ

مرادها أمرا ونهيا فإنه يكون محل رضى ومحبة من الله، أما الإرادة الكونية فلا يتعلق بها شيء من ذلك. بل قد يكون مرادها محل سخط وغضب من الله. وقد يكون محل رضى ومحبة إذا وافقتها الإرادة الدينية.

ثالثا: متعلق الإرادة الدينية مراد لذاته محبوب فى نفسه كالعبادات أما متعلق الإرادة الكونية فليس مرادا لذاته بالضرورة، بل قد يكون مرادا لغيره لكونه وسيلة إلى ذلك الغير لما فيه من حكمة ومصلحة عامة. والأمر فى ذلك كالصحة. فإنها مرادة لذاتها أما الدواء فإنه مراد لغيره وليس محبوبا فى نفسه، وكذلك المرض فإنه مراد لغيره لا لنفسه لما فيه من كسر شوكة المريض وإحساسه بالضعف والذل فيتوجه إلى الله بالدعاء.

رابعا: الإرادة الكونية تطابق المشيئة العامة والقضاء الكونى والعلم الإلهى فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. أما الإرادة الدينية فلا تقتضى بالضرورة مطابقة ذلك. بل قد يكون مالا يشاء الله مشيئة دينية وشاء من ذلك مالا يكون.

خامسا: مخالفة الإرادة الدينية لا تقتضى عجزا ولا تستلزم نقصا فى جنب الله. بل مبناها على الاختيار من الإنسان عكس الإرادة الكونية. فإن تخلف مقتضاها يقتضى العجز والضعف. وهو ما ينزه الله عنه.

وعلى ذلك .. فإن المعصية ليست مرادة إرادة دينية لكنها إذا وقعت تكون مرادة له إرادة كونية قدرية.

وليس هذا الموقف خاصا بالإرادة وحدها. فإن الأمر الإلهى ينقسم أيضا إلى أمر كونى قدرى ضرورى الوقوع، وأمر دينى شرعى اختيارى الوقوع.

فالنوع الأول: مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ

لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [1]، ومثل قوله: ﴿ وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ ﴿٥٠﴾ ﴾ [2]، وقوله: ﴿ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قَدَرٗا مَّقۡدُورًا ﴿٣٨﴾ ﴾ [3]. فالأمر هنا كونى قدرى ضرورى الوقوع.

أما الأمر الدينى مثل قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ﴿٩٠﴾ ﴾ [4]، قوله: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ﴿٥٨﴾ ﴾ [5]، وهذا النوع كثير الورود فى القرآن الكريم. وهو الذى يستلزم الإرادة الدينية التى تحدث عنها المعتزلة. فكل ما أمر الله به فقد أراده دينا وشرعا ولكنه ليس ضرورى الوقوع كما قد يتوهم، بل قد يتخلف ذلك كثيرا فى معظم الأحيان والله لا يأمر إلا بما يريده شرعا، ولكنه قد يأمر بما لا يريده كونا ولا إيجادا كوقوع الإيمان من الكافر.

وكذلك القضاء .. فمنه قضاء كونى قدرى ضرورى الوقوع لا يتخلف ومنه قضاء شرعى ليس ضرورى الوقوع. فالقضاء الكونى مثل قوله تعالى: ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾ ﴾ [6].

والقضاء الدينى مثل قوله: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [7]، أى أمر بذلك وشرع. وليس المراد بذلك قضاء كونيا قدريا لأنه لو كان كذلك لما استطاع أحد أن يعبد غيره.

---

(١) يس: ٨٢.
(٢) القمر: ٥٠.
(٣) الأحزاب: ٣٨.
(٤) النحل: ٩٠.
(٥) النساء: ٥٨.
(٦) البقرة: ١١٧.
(٧) الإسراء: ٢٣.

والكتابة فى القرآن منها كونى قدرى، ومنها دينى شرعى.

فمثال النوع الأول، قوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾[1].

والكتابة الدينية مثل قوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾، ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾[2].

وهذا كثير فى القرآن الكريم.

ولقد حرصت على تفصيل ما فى هذه المعانى من إجمال وتوضيح ما فيها من إبهام، لأن كل نوع من هذه الآيات يمكن الاحتجاج به فى بابه فقط ولا يصح الاحتجاج به لإبطال النوع الآخر، فإن الآيات التى جاءت فى المعنى الكونى والقدرى يصح الاحتجاج بها على نفوذ المشيئة العامة، والإرادة الشاملة وخضوع الكائنات لسلطانها، لكن لا يصح الاحتجاج بها على وجوب نفوذ الإرادة الدينية وشمولها أو على محبة كل ما كان من ألوان الكفر والشرور، أو على جبر الإنسان فى أفعاله وسلب الاختيار عنه، ولا يصح الاحتجاج بها على المعصية وإن كانت المعصية لا تخرج عنها.

والآيات التى جاءت فى المعنى الدينى للإرادة إذا صح الاحتجاج بها على أن كل ما أراده الله فقد أحبه وما لم يأمر به فلا يكون محبوبا له. فلا يصح الاحتجاج بها على نفى الإرادة الكونية الشاملة للكون كله؛ لأن الإرادة الدينية ذاتها مشمولة بالإرادة الكونية العامة وخاضعة لها.

---

(١) الحج: ٤.

(٢) البقرة: ١٨٣.

ولقد التبس الأمر على المعتزلة والأشاعرة فراح كل فريق يأخذ فى مذهبه بمعنى واحد فقط من معانى الإرادة ويحاول أن يبطل به النوع الآخر، وليس الأمر كذلك فإن ما مع الفريقين صحيح فى بابه ولا يبطل ما مع الفريق الآخر. ولقد ظهر أثر هذا الخلاف فى موقف كل من الفريقين من خلق الأفعال. فالأشاعرة يحتجون على مذهبهم فى خلق الأفعال بشمول الإرادة وعموم المشيئة. وهذا الجانب الكونى لا يصح الاحتجاج به فى ذلك، كما أخذ المعتزلة يحتجون لموقفهم بالجانب الدينى التشريعى من الآيات التى جاءت فى الإرادة والأمر ونسوا أن الاحتجاج بهذا الجانب لا يبطل الجانب الكونى للإرادة ولا ينفى أثره فى إيجاد المخلوقات.

والصواب فى ذلك ما عليه الكتاب والسنة، فإن الله لا يعجزه شيء فى السموات والأرض، ولا يقع فى ملكه إلا ما يريد، غير أن هذا المعنى يجب أن ينظر إليه خلال المعنى الكونى القدرى للإرادة والمشيئة التى لا تقتضى محبة المراد ولا اختياره أو الرضى عنه.

كذلك فإن الله يريد الطاعة والحمد من جميع العباد ولا يحب الظلم والفساد وينهى عن الفحشاء والمنكر، غير أن ذلك المعنى يجب أن ينظر إليه خلال المعنى الدينى التشريعى للإرادة الإلهية التى لا تقتضى إيجاد المراد ولا تؤثر فيه إيجادا أو إعداما وإن كانت تقتضى محبة ذلك واختياره لأن مبناها على اختيار الإنسان نفسه وليس فيها قهر واضطرار. وبهذا التفصيل يزول ما فى هذه القضية من أشكال وغموض. ويضع أمامنا المفتاح الصحيح للإجابة على هذا السؤال. هل يريد الله الشر الذى يقع فى العالم. أم أن ذلك شيء يجب أن تتنزه عنه الإرادة الإلهية ؟ ولكن قبل الإجابة على هذا السؤال يبدو أمامنا سؤال آخر، هو، هل يمكن أن يعلل الفعل الإلهى بعلة وغاية أم لا ؟

وإذا أمكن القول بأن الفعل الإلهى له علة وغاية. فهل معنى ذلك أن العلة هى الموجبة والملزمة للفعل أم أنها مرجحة وداعية. وما معنى العلة فى الجانب الإلهى ؟ هذا ما أريد بيانه فيما يأتى.

* * *

الفصل الثانـى

الحكمة الإلهية ووجود الشر فى العالـم

لعل ما سبق قد يلقى ضوءا على ما نريد أن نوضحه فى هذا الفصل، فإن إرادة الله سبحانه قد تتعلق بالشر من جهة إيجاده وكونه، ولكنها لا تتعلق به على طريق محبته والأمر به. والسؤال الآن هو: إذا كانت الإرادة الإلهية تتعلق بالشر من جانبه الكونى والقدرى. فهل وراء ذلك التعلق من غاية أو علة أم أنها تتعلق به لمجرد أنها شاملة وعامة فلابد أن يخضع لها العالم بما فيه من شرور وحسنات. وبمعنى آخر .. هل يوجد الشر لمجرد أن الإرادة تعلقت به، أم أن الله أراده لحكمة وقصده لغاية هى صلاح الكون وانتظام أحواله ؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات تضعنا مباشرة أمام سؤال آخر هو هل يمكن تعليل الفعل الإلهى أم لا ؟ وإذا أمكن تعليل الفعل الإلهى فهل معنى ذلك أن تنال العلة من شمول إرادته ومطلق قدرته ؟ وإذا لم يمكن تعليل الفعل الإلهى. فهل معنى ذلك أن الله يفعل بلا هدف ولا حكمة فيكون فعله عبثا أو سفها ؟

لقد أمن جميع مفكرى الإسلام معتزلة كانوا أم أشاعرة بأن الله لا يجوز عليه العبث أو السفه وإن أفعاله ناطقة بكمال حكمته ومع إجماعهم على ذلك فإن موقفهم من تعليل أفعال الله تعالى كان من أكثر المواقف اختلافا واضطرابا نظرا لعدم اتفاقهم حول تحديد معانى المصطلحات التى يستخدمونها فى حل هذه المشكلة وغيرها، وقضية تحديد المصطلح أمر ضرورى ومهم، خاصة إذا كان يتعلق بأمثال هذه المشكلات التى من شأنها الغموض. وسنرى أن من أهم أسباب الخلاف حول هذه القضية هو عدم تحديد معنى العلة والغرض أو الغاية والفرق بينها فى هذا الجانب الإلهى وبينها فى الجانب الإنسانى.

فالفعل الإلهى عند المعتزلة يجب أن ينظر إليه خلال قضيتين هامتين: أولاهما الحكمة الإلهية التى يجب أن تكون سارية فى أفعاله تعالى سواء منها ما يتعلق بفعل نفسه كالأمور الكونية القدرية أو ما يتعلق بفعل عباده كالأمور الدينية التشريعية.

القضية الثانية هى: أن الفعل الإلهى يجب أن يكون مثالا للعدل الإلهى الذى يجب أن يتمثل فى جميع مظاهر الأفعال الإلهية.

ومن خلال موقف المعتزلة من هاتين القضيتين كان مذهبهم أن الله لا يفعل إلا لحكمة وغاية، وأن هذا الفعل لابد أن يكون عدلا لا جورا. لذلك كان تفسير المعتزلة لأحداث الكون يتمشى مع موقفهم من الحكمة والعدل الإلهيين. وهذا سيتضح لنا أكثر فى حديثنا عن موقفهم من العدل والصلاح والأصلح والآلام واللطف .. إلخ.

أما الأشاعرة فذهبوا إلى نقيض هذا الموقف تماما، فإن الفعل الإلهى عندهم يجب أن ينظر إليه من منطق أن الله على كل شىء قدير. وأنه فعال لما يريد فكل ما يقدره العقل ممكنا يجوز أن يفعله الله تعالى، لا فرق فى ذلك بين الخير والشر، فكل شىء منه عدل وحكمة لأنه المالك الوحيد لكونه، ولا يسئل عما يفعله فى ملكه، فلو عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك عدلا منه وحكمة. وهذا يقتضى منا توضيح موقف الفريقين من قضية الحكمة أولا، ثم مفهوم العدل عند كل منهما ثانيا.

أولا: **موقف المعتزلة من تعليل الأفعال:** (الحكمة)

أقام المعتزلة مذهبهم فى الفعل الإلهى على أساس من الحكمة والعدل، فأفعال الله يجب أن تهدف إلى تحقيق حكمة وتحصيل غاية. ويجب أن تكون مشمولة بمعنى العدل. وسنرجئ الحديث عن العدل مؤقتا. ويهمنا الآن توضيح

موقفهم من تعليل الأفعال أو الحكمة من الفعل الإلهى. فلقد حرصوا على توضيح فكرتهم فى تعليل الأفعال الإلهية واتسعت نظرتهم إليها فشملت قضايا كثيرة يعيشها الإنسان فى واقعه ولا يدرى عنها شيئا. فالمرض والفقر والغنى والكفر والإيمان والهداية والضلال والحسنة والسيئة أو الخير والشر بمعناه العام يجب أن ينظر إليه على أنه مظهر من مظاهر الحكمة الإلهية الشاملة لما فى الكون، والتى يجب أن يفسر كل فعل إلهى فى ضوئها وتحت سلطانها. ذلك لأن كل فعل إذا لم يقصد به صاحبه تحقيق غاية معينة أو لم يهدف إلى غرض مقصود له كان الفعل عبثا وسفها لأن العبث " كل فعل يفعله الفاعل من دون غرض ".

والله سبحانه يجب أن ينزه عن العبث واللهو. فالمعتزلة يقصدون من تعليل أفعاله تعالى نفى العبث عنه وعن فعله ويهدفون إلى بيان الغايات الحميدة والمقاصد السامية التى تظهر للناس فى صور مختلفة، وقد لا توافق أغراضهم وأهواءهم فيسمونها شرورا.

وتقوم نظرتهم فى فهم الحكمة الإلهية على مبدأين:

الأول: أن الله عالم بذاته. وقد أحاط علمه بكل شيء .. فهو يعلم عواقب الأمور ويحدد المقدمات التى تؤدى إلى هذه العواقب المطلوبة.

الثانى: أنه غنى فى ذاته لا يحتاج إلى شيء من الممكنات [(١)].

وهذان المبدأن هما أصلا الحكمة وقانونها الذى عليه تبنى فروعها وجزئياتها فيجب على العالم والغنى فى ذاته الذى لا يحتاج إلى غيره أن لا يفعل العبث أو القبيح. وكل فعل صدر من جهته يجب أن يقضى بكونه صلاحا وحكمة سواء فى جهته كان تكليفا شرعيا أو قضاء كونيا. وسواء كان ذلك متوجها إلى

---

(١) مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار: ١٩٨.

مؤمن أو كافر. ولا يختلف المعتزلة والأشاعرة حول وصف الله بالعلم والغنى ولكن اختلفوا فى تفصيلات الأمور التى تترتب على ذلك.

وجميع أفعال الله تعالى لا تكون إلا حسنة محمودة العواقب إذ يستحيل عليه العبث وفعل القبيح. لأن ذلك يقتضى الجهل والحاجة. وقد ثبت أن الله عالم بذاته وغنى عن العالمين. وما كان كذلك فلا يكون فعله إلا حسنا.

ويشمل القول بالتعليل أو الحكمة جميع أفعال الله تعالى من إيجاد الخلق وتكليفهم وما ينزل بهم من نعم ومصائب فى حياتهم. فالله خلقهم لحكمة ولأجلها حسن منه الخلق، وكلفهم لحكمة. لأجلها حسن منه ابتداء الخلق بالتكليف. وعلة الخلق عندهم هى نفعهم وعلة التكليف هى تعريضهم إلى درجة عليا لا تنال إلا بالثواب على التكاليف (١).

وعلة الخلق ليست موجبة بالضرورة أن يخلق، ولا ملزمة له أن يفعل الفعل، فهى ليست علة فاعلة ولا موجبة، وإنما هى داعية إلى الفعل مرجحة له على الترك. وكل فعل لابد له من مجموعة من الدواعى التى ترجح فعله على تركه كما هو مشاهد فى الواقع. وهذه الدواعى ليست ملجئة للفاعل إلى أن يفعل ضرورة، وإنما ترجح له أحد جانبى الاختيار فقط. يقول القاضى عبدالجبار: " أهل اللغة لم يقيدوا العلة إلا ما له يفعل الفاعل أو لا يفعله من الدواعى وغيرها. ولذلك يقول الفاعل: " جئت بعلة كذا، فيذكر ما دعاه إلى ذلك إذا كان كالعذر له فيما يفعل أو لا يفعل. إلا أنهم لا يستطيعون ذلك فى الأظهر إلا فى الأسباب المجوزة لذلك دون غيرها. فلذلك يضعون العلة موضع العذر، فيقولون أن فلانا لا علة له فيما يفعل ولا عذر له فيما يصنع إذا كان مقدما على قبيح.

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٥١١، ٥١٥.

ويقولون: إن علة فلان فيما قال صحيحة وعذره فيه واضح [١]، ولهذا وضع رجال أصول الفقه الأوصاف التى لابد منها فى الحكم وأسموها علة الحكم لأنها عندهم كانت سببا فى الحكم ووجها له فى حسن اعتقاده والعمل به، وليس للعلة فى وضع اللغة أثر فى الفعل وإنما هى داعية إلى الفعل وليست موجبة له. والفعل يتم بوجود الفاعل القادر وقصده إلى الفعل، وبوجود الداعية أو العلة فى أن يفعل. وهذه الأمور مجتمعة هى التى ترجح جانب الفعل ويلزم عنها فعلها إذا لم يوجد مانع من خارج، فمصدر إيجاب الفعل ليس العلة وحدها وإنما يرجح ذلك إلى ما عليه الفاعل من أحوال كالقدرة والإرادة والعلم ثم الداعية إلى الفعل. فليست العلاقة بين الفاعل وفعله هنا علاقة إيجاب واضطرار لأن الاختيار موجود والضرورة مرفوعة [٢].

وإذا كان عبدالجبار يرى أن اللغة لم تقيد العلة بأنها ما يلزم عنها معلولها ضرورة فلا مانع من أن يصطلح المتكلمون على أنها ما يلزم عنها ضرورة معلولها لكن هذا الاصطلاح لا يمنعه من استعمالها فى معناها العام قبل تخصيصها بهذا الاستعمال الاصطلاحى. ولذلك فإنه لا يمتنع عند المعتزلة أن يقولوا: إن الله خلق الخلق لعلة. وهم يريدون بذلك وجه الحكمة الذى لأجله حسن منه الخلق بدلا من البقاء على العدم. ومن هنا فإنه يبطل عندهم أن يقال أن الله خلق لا لعلة لما فى ذلك من إيهام العبث أو السفه فى فعله تعالى، ولما فيه من إبطال الوجه الحسن الذى لأجله رجح جانب الوجود على العدم [٣].

ويحرص عبدالجبار على تأكيد هذه القضية ليدفع بذلك ما اتهم به

---

(١) المغنى: ١١/ ٩١ – ٩٣.
(٢) أنظر المغنى: ٩/ ١ – ٢، ١١/ ٩٦ – ٩٧، المحيط: ٤٠٢ – ٤٠٧.
(٣) المغنى: ١١/ ٩٢ – ٩٣.

الأشاعرة من أن تعليل أفعاله تعالى يلزم عنه القهر والغلبة أو الحاجة والافتقار، والله منزه عن ذلك. وهذه الحجة تتهافت أمام تصريح المعتزلة بأن العلة هنا ليست موجبة ولا ملزمة كما أنها لا تعود إليه سبحانه وإنما تعود إلى المخلوقين أنفسهم. فهى لا تحمل معنى الاضطرار أو القهر [١] وإنما تظهر وتوضح وجه حسن الفعل وتبرر اختيار الوجود على العدم، والأمر فى ذلك كما يعلم أحدنا حسن أمر ما فيبادر إلى تحصيله وفعله، فحسن ذلك الأمر لا يقتضى منه وجوب فعله لا محالة وإنما يقتضى أنه قد يختاره لأجل ذلك ويحسن اختياره لأجله .. وما حسن لأجله اختيار الشيء لم يجب اطراده، وإنما يصح كونه داعية إلى الاختيار وذلك مما يحبب إليه ولا يوجبه [٢] ومن شأن الدواعى أنها لا تحمل معنى القهر وإنما تحمل معنى الترجيح.

ويوضح المعتزلة وجوه الحسن فى أفعاله تعالى ومظاهر عدله وحكمته فيما خلق وينحصر ذلك فى وجوه أربعة:

الأول: ما يحسن منه خلقه لنفعه، وذلك يتضح لنا فى خلق الإنسان فإن الله خلقه وسخر له ما فى السموات وما فى الأرض، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة، فحكمة خلق الإنسان هى نفعه.

الثانى: ما يحسن منه خلقه لينفع به، كالحيوان والجياد، فإنها سخرت لخدمة الإنسان ومنفعته، قال تعالى: ﴿ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةً ﴿٨﴾ ﴾ [٣] ﴿ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ

(١) المغنى: ١١/ ٩٣.
(٢) المغنى: ١١/ ٩٨.
(٣) البقرة: ٢٩.

لِتَرْكَبُوهَا ﴿٨﴾ ﴾ [١]، ومن البحر ﴿ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ﴿١٢﴾ ﴾ [٢] .. إلخ.

الثالث: ما يحسن منه أن يخلقه ليفعل به المستحق: كالجنة والنار والمرض والآلام، فإنها أدوات لجزاءات معينة يفعلها الله بعباده.

الرابع: ما يحسن منه أن يخلقه لأنه أراده لخلق الأمور الثلاثة السابقة كالماء والتراب والهواء والنار، فإن الله جعل من الماء كل شيء حي والتراب كان أصلا لخلق الإنسان. ومن الهواء يستمد استمرار حياته وبقاءها [٣].

والشرط الذى يجب أن يعم كل هذه الوجوه الأربعة هو انتفاء وجوه القبح عنها، لأن ثبوت وجه الحسن فيها يستلزم نفى وجوه القبح عنها.

ووجه الحكمة، ومظاهر الحسن فى فعله تعالى بالمكلف من حياته وعقله وتكليفه قد يخفى على كثير من المكلفين استكناه معناه فيظن الأمر شرا أو لا غاية منه، وهذا خطأ. فكل أفعاله تعالى بالمكلفين لابد فيها من غرض وعلة. ويدخل فى ذلك الآلام والشرور التى تصيب الإنسان فإنها تكون مستحقة، أو ليفعل بها المستحق، وحسن منه خلق غير المكلف ليتفضل عليه بنعمة الوجود والتعويض جميعا، ولا يصح القول بأن خلق المكلفين كان ضررا عليهم – كما يقول ذلك المتشائمون – لأن الله قد ابتدأ خلق المكلف لينفعه ولطف به وأعطاه الأدوات وهداه السبيل، وصار فعله ذلك بالمكلف بمنزلة إحسان الواحد منا إلى

---

(١) النحل: ٨.
(٢) فاطر: ١٢.
(٣) المغنى: ١١/ ٨٤.

الفقير ابتداء بالطعام والكساء والمسكن، فإن ذلك يعد إحسانا بلا شك [1]. ثم إن الوجود فى ذاته خير من العدم، ووجود كل شيء خير لهذا الشيء من عدمه.

تكليف الكافر :

والله تعالى قد كلف جميع عباده أن يعرفوه ليعبدوه، سواء فى ذلك المسلم والكافر، وهو قد أقدر جميع المكلفين وقواهم على إتيان ما كلفهم به، وقوى دواعيهم إلى ذلك، وأزاح عنهم العلل والعوائق، ومكنهم مما كلفهم به بالأدوات المناسبة لمعرفته وعبادته من العقل والجوارح.

وهذه الأمور ثابتة فى حق المؤمن والكافر والبار والفاجر على سواء، ولا فرق بين المؤمن والكافر فى ذلك من حيث إن كلا منهما قد أوتى جميع المؤهلات التى ترشحه للقيام بهذه المهمة. فالله قد أعطى الجميع ولم يحرم أحدا تحقيقا لمعنى العدل. الفرق فى ذلك أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فهداه الله إلى الإيمان فآمن. أما الكافر فلم يحسن الاختيار، بل أساء إلى نفسه بإهمال عقله فلم يهده الله فلم يؤمن. وسوء اختيار الكافر لا يخرج فعله تعالى عن الحكمة، كما لا يخرج القديم تعالى من أن يكون متفضلا عليهم جميعا[2]. والضرر الذى لحق بالكافر إنما كان من قبل نفسه لسوء اختياره لأنه كان يمكنه أن يختار الإيمان بدل الكفر.

ولا يصح أن يعترض أحد على المعتزلة بأن الحكمة كانت تقتضى بأن لا يخلق الكافر أصلا بدلا من أن يخلقه ولا يؤمن فيعذب فى الآخرة.

لأن هذا الاعتراض يكون صحيحا لو أن الله قد أعطى المؤمن شيئا ثم

---

(١) المغنى: ١١/ ٨٥.
(٢) شرح الأصول: ٥١٢.

حرم الكافر منه، وقد ثبت أن الله لم يدخر شيئا عنه، لأنه قد فعل به ما فعله بالمؤمن من تعريض للثواب بالتكاليف وإرسال الرسل والتقوية والبيان والدعاء. ومن هنا كان خلق الكافر فى الحكمة كخلق المؤمن سواء بسواء لأن العلة التى حسن لأجلها خلق المؤمن والكافر هى تعريضهما للثواب بالتكاليف والخلود فى جنات النعيم، وكفر الكافر ومعصيته وسوء اختياره لا يغير من إحسان الله إليه ولا يبطل إنعامه عليه، بل هو منعم عليه ومحسن إليه بالوجود والتمكين مما كلفه به. وإنما يرجع فى اللوم إلى نفسه بالإساءة التى فعلها، ويرجع الوصف بالإحسان والأنعام إلى فاعله وهو الله عز وجل [1] والأمر فى ذلك يشبه تماما حال الإنسان وقد رأى غريقين قد أشرفا على الهلاك فأدلى إليهما بحبل لكى ينقذهما. فأمسك به أحدهما ونجا، بينما رفض الآخر أن يسمك بالحبل فغرق، أو هو أيضا يشبه حال من قدم طعامه إلى جائعين قد استولى الجوع عليهما وأشرفا على الهلاك فتناول منه أحدهما فنجا من هلاك الجوع ولم يتناول الآخر فمات وهلك. فإن من قدم الطعام والحبل فى المثالين السابقين يكون منعما ومتفضلا عليهما فى ذلك. وكون أحدهما قد رفض أن ينقذ نفسه بالطعام أو الحبل فإن ذلك لا يبطل صفة الإنعام عليهما، لأن صاحب الطعام والحبل قد أراد إنقاذهما جميعا وليس أحدا منهما فقط [2].

هل يقبح تكليف الكافر ؟

ولا يجوز أيضا القول بقبح تكليف من يعلم الله من حاله الكفر لأن الله قد علم الكفر منه فلا وجه للتكليف لأن هذا القول ليس من الصواب فى شيء:

(١) الانتصار للخياط: ٨٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة: ٥١٢.

أولا: لأن علم الله ليس سببا فى قبح الكفر أو حسن الإيمان سواء وقع منه هذا أو ذاك. فالكفر قبيح فى نفسه والإيمان حسن فى نفسه.

ثانيا: ما وجه القبح فى ذلك ؟ هل هو خلق الكافر. أو تكليفه ؟

ولا يجوز القول بأن القبح فى ذلك يرجع إلى خلق الكافر؛ لأن خلقه وإيجاده حسن كحسن إيجاد الحيوان والجماد وسائر الموجودات، خاصة مع ما تفضل الله به من العقل والقدرة والشهوة واللذة والعقل والمنطق يقرران أن الوجود خير من العدم، ولو خلقه الله ولم يكلفه شيئا لم يلحقه ضرر من مجرد خلقه وإيجاده. وهذا يدل على أن الضرر لم يتعلق بالخلق وإنما يتعلق بشىء آخر غيره.

ثالثا: قد يقال أن وجه القبح يرجع إلى تكليفه، ولكن ينبغى أن يعلم أن الأمر فى ذلك لا يخلو من أحد الافتراضات الثلاثة الآتية:

١- **أولا:** إما أن يكون قبح التكليف راجعا إلى مجرد تعريضه للثواب بالتكاليف. وهذا باطل، لأن العقل يقضى بحسن التعريض للمنفعة وتعريض الكافر لنيل الدرجات العليا حسن فى ذاته كتعريض المؤمن سواء بسواء، وكما لا يقبح تعريض المؤمن فلا يقبح تعريض الكافر.

٢- **ثانيا:** إما أن يكون قبحه راجعا إلى عدم تقبله للإيمان وذلك باطل أيضا لأمرين:

أولهما: أن عدم تقبله للإيمان من جهة نفسه، لأن ذلك كان نتيجة لسوء اختياره حيث فضل الكفر على الإيمان، أما فعل التكليف نفسه فمن جهة الله تعالى، ولا يصح أن يتعلق قبح فعله تعالى بقبح فعل غيره. لأن قبح القبيح يكون لوجه يقع عليه الفعل من جهة فاعله، ولا يتوقف على أمر يتعلق بفعل غيره.

ثانيهما: أن وجه قبح الفعل هنا وقع مقارنا لاختيار الكافر وتفضيله الكفر

على الإيمان، وعدم فعله الإيمان متأخر عن تعريضه له بالتكاليف فلا يصح كونه وجها فى قبح التعريض للمنفعة.

٣- **ثالثا:** وقد يقال أن قبح ذلك يرجع إلى الأمرين جميعا (تعريضه للمنفعة وعدم قبوله). وهذا باطل لأمرين:

أولا: إن العقول تقضى بحسن التعريض للثواب والمنفعة، وليس القبول شرطا فى حسن فعل التعريض له؛ لأنه لو كان القبول شرطا فى حسن ذلك لما حسن من أحد المكلفين أن يقدم نعمة أو يفعل إحسانا إلى الغير إلا بعد أن يتيقن أنه سيقبل منه إحسانه. وخلاف ذلك معلوم بالضرورة، وعدم تقبل الإحسان لا ينفى عن المحسن صفة إحسانه وتفضله.

ثانيا: إن العلم غير مؤثر فى ذلك، فكما أن عدم تقبله للإيمان لا يؤثر فى حسن تكليفه، كذلك أيضا علمه تعالى بعدم قبول الكافرين للإيمان لا يؤثر فى حسن تكليفه ولا يصح القول بأن ذلك نوع من العبث حيث كلفه الإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن. لأن هذه حجة باطلة. لأن حقيقة العبث: هو الفعل الذى لا غرض للفاعل فيه. وهنا غرضان قصدهما الفاعل:

أحدهما: أن ذلك التكليف يشتمل على التعريض للمراتب العالية التى لا تنال بدونه.

ثانيهما: أنه لا يمتنع أن يكون تكليفه هنا فيه مصلحة لغيره [(١)]، وإذا انتفت جميع وجوه القبح عن تكليف الكافر وجب أن يحسن فى نظر العقل تكليفه.

وللمعتزلة نظرتهم الصحيحة فى تعليل الأفعال، فلا يخرج فعل من أفعاله تعالى عن الغرض والعلة، ولهم تفسيرهم الخاص لمظاهر الشرور فى العالم

---

(١) انظر مشكاة الأنوار: ٩٧ – ٢٠٠.

من آلام وأمراض ومعاص وفقر وغنى. فكل ذلك فى نظرهم هو الأصلح حسب الخطة الإلهة لنظام الكون لأن كل ذلك وقع منه سبحانه حسب حكمته وعدله. لهذا كان هذا العالم هو أفضل عالم ممكن فى الحكمة الإلهية التى تهدف إلى الغاية المقصودة، ولكنه ليس أفضل عالم ممكن على الإطلاق لأن خزائن الجود الإلهى لا نهاية لها. وكل شيء هو الأفضل بالنسبة للحكمة المقصودة التى خلق من أجلها.

ونستطيع أن نلخص موقف المعتزلة فيما يأتى:

١- أفعال الله لابد فيها من علة، وهذه العلة ليست موجبة ولكنها مرجحة.

٢- يهدف المعتزلة من القول بالحكمة إلى نفى العبث والجهل عنه تعالى.

٣- إن القول بالحكمة لا يحد من شمول الإرادة وإطلاق القدرة.

٤- إن هذه العلة أو الغرض تعود إلى العبد نفسه وليست تعود إلى الله لأنه الغنى المطلق.

٥- مفهوم الحكمة الإلهية فى الكون ينفى وجود الشر فى العالم لأن ذلك يستلزم الجهل والسفه.

وعلينا الآن أن نتابع موقف الأشاعرة من هذه القضية لنرى إلى أى مدى يمكن القول بأنهم قد أصابهم الحقيقة أو خالفوها.

ثانيا : الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة إلى القول بأن أفعال الله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض، وهو قد خلق المخلوقات وأمر ونهى لا لعلة ولا لداع ولا باعث، بل فعل كل ذلك لمحض المشيئة، ومطلق الإرادة، وذلك لأنه ليس كل ما فى العالم خيرا بل فيه شر كثير وكان من الأصلح أن لا يوجد هذا الشر، فقد منع الأموال

قوما وأعطاها آخرين ففسقوا، وأعطى أقواما مالا ورياسة فبطروا وهلكوا وكانوا مع القلة صالحين، وأمرض أقواما فضجروا ونطقوا بالكفر وكانوا فى صحتهم شاكرين، وأى صلاح أو حكمة فى خلق إبليس والشياطين وإعطائهم القوة فى إضلال الناس، ثم وجدناه قد أمات سريعا من ولى أمور المسلمين فقام فيها بالحق والعدل وأبقى زيادا والحجاج فأذاقوا الناس الويل والفقر، فأى مصلحة وأى غاية وراء هذا ؟!

ثم إن الله تعالى قد كلف الكافر بالإيمان وهو يعلم أنه لن يؤمن، ولو كانت أفعاله لغاية أو علة لما فعل ذلك، ولما آلم الأطفال الأبرياء الذين لا كسب لهم ولا معصية [(١)] وكل ذلك ليس إلا لمحض مشيئة ومطلق إرادته فهو فعال لما يريد، وهو على كل شىء قدير، وهو خالق كل شىء، ولو كانت أفعاله خاضعة لمنطق العلة والغاية لاقتضى ذلك أن يكون ناقصا فى نفسه محتاجا إلى تلك الغاية ليكمل بها نفسه، والعلل والغايات لا تجوز إلا على من يجرى عليه قانون الانتفاع والضرر، والله تعالى منزه عن ذلك [(٢)].

والأشاعرة يفسرون الحكمة بأنها الفعل الذى يصدر من الفاعل على وفق علمه "... فإن من يعلم أمرا ولم يأت بما يناسب علمه لا يقال له حكيم "[(٣)] وأفعال الله تعالى إنما تقع على حساب علمه السابق الكلى الشامل، ولقد أشار الآمدى إلى حقيقة المذهب الأشعرى فى كتابه العظيم (غاية المرام فى علم الكلام)، حيث يقول: القاعدة الثانية فى نفى الغرض والمقصود من أفعال واجب الوجود، فى مذهب أهل الحق، إن البارى تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير أو شر

---

(١) انظر فى ذلك الإبانة للأشعرى: ٥٩ – ٦٠، مقدمة مناهج الأدلة: د. قاسم ٩٤ – ٩٥.
(٢) التمهيد للباقلانى: ٥٠ – ٥١.
(٣) مفاتيح الغيب للرازى: ٧/ ٣.

ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان [(١)].

وفهم الفعل الإلهى على هذا النحو اللاغائى كان سائدا فى المذهب الأشعرى كله ابتداء من أبى الحسن فى الإبانة واللمع والباقلانى فى التمهيد والجوينى فى الإرشاد والبغدادى فى أصول الدين والرازى فى المحصل والأربعين والمطالب العالية ونهاية العقول والشهرستانى فى نهاية الاقدام وكذا الغزالى فى الإحياء.

والذى يلفت النظر فى ذلك أن الآمدى قد صرح بنفى الحكمة فى قوله السابق فإن الله خلق الخلق لا لغاية يستند الإبداع إليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها. وإذا سألت الآمدى هل معنى هذا أن الله ليس حكيما فى أفعاله لكان جوابه "... إننا لا ننكر كون البارى تعالى حكيما، وذلك يتحقق ما يتقنه من صنعته ويخلقه على وفق علمه وبإراداته، لا بأن يكون له فيما يفعله غرض ومقصود "[(٢)].

فتصريحه بنفى الحكمة السابق يجب أن لا يؤخذ على ظاهره، وإنما لابد وأن تكون للحكمة التى نفاها معنى يخالف معنى الحكمة التى أثبتها، وإلا كان ذلك تناقضا ظاهرا، فالمعنى الذى قصده بالحكمة، أولا هو الغرض والعلة الموجبة للفعل بدليل أنه يخصص الحكمة التى أثبتها بأنها ليست مشتملة على الغرض والمقصود، وإنما تتبدى فيما يفعله من وجوه الاتقان والإحكام، وإلى ذلك يذهب كل الأشاعرة فهم يتفقون على نفى الغرض والعلة الموجبة ولم نسمع أن أحدا منهم قال: إن الله ليس حكيما. والسب فى هذا الموقف المضطرب أنهم ظنوا أن تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة أو الغاية يجعل الفعل

---

(١) غاية المرام: ٢٢٤.
(٢) غاية المرام: ٢٣٣.

الإلهى خاضعا لمعنى مفروض عليه من خارج الفاعل وفى هذا تعجيز للقدرة الإلهية وتقييد لشمول الإرادة. كيف يجوز ذلك عندهم والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وهو على كل شيء قدير، فلم يحرصوا على نفى الحكمة التى معناها إتقان الصنعة ولكن حرصوا على نفى العلة والغرض الذى من شأنه التعجيز والتقييد للقدرة والإرادة. ولقد أرادوا من وراء نفى العلة أن يثبتوا لله كمال القدرة التى لا تحد بغاية ولا تقصد إلى تحصيل غرض وشمول الإرادة التى لا تقف عند علة، فهو سبحانه ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[1] فلو شاء أن يعذب الأنبياء فى نار جهنم لفعل وكان ذلك منه عدلا وحكة، ولو شاء أن ينعم الفجار فى دار الخلد لفعل، لانه يتصرف فى ملكه كيف يشاء ولا يسمى ذلك ظلما ولا جورا، لأن الظلم هو تصرف لغير فى غير ملكه ولا يتصور منه تعالى " لأنه متصرف فى ملكه، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه، والظلم هو تصرف الغير فى غير ملكه ولا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما "[2] ومادام الله يتصرف فى ملكه ولا يتصور منه ظلم فليفعل فى ملكه ما يشاء بلا هدف ولا غاية. هكذا أراد الأشاعرة أن يصوروا لنا الفعل الإلهى، وكأنه أشبه بفعل الملك المستبد الغشوم الذى لا يعبأ بماذا يفعل ولا لماذا يفعل وإنما تسير أموره خبط عشواء.

وتمشيا مع مذهبهم فى عدم تعليل أفعاله تعالى فلقد أجازوا عليه أن يفعل الظلم ويكون منه عدلا. يفعل السفه ويكون منه حكمة. فيجوز أن يكلف العباد فوق طاقتهم، بل إن الأشاعرة يصرحون بوقوع التكليف بما لا يطاق ويستدلون بذلك على نفى الحكمة والغاية فى أفعاله تعالى، ويضربون مثالا على ذلك بأن الله تعالى قد أمر رسوله أن يدعو أبا جهل إلى الإيمان وكلفه ذلك، وهو يعلم أن

---

(١) الأنبياء: ٢٣.

(٢) إحياء علوم الدين قواعد العقائد: ٢/ ١٩٥ ط الشعب.

أبا جهل لن يؤمن، وأخبر رسوله فى نفس الوقت بأنه لن يؤمن. وكان من جملة ما دعا الرسول أبا جهل إليه أن يؤمن برسالته ومنها الإيمان بأنه لا يؤمن فيكون قد دعاه إلى الإيمان بأنه لا يؤمن ".. لأن من جملة أقواله أنه لا يصدقه، فكيف يصدقه فى أنه لا يصدقه. وهل هذا إلا محال وجوده "[١] فأين الحكمة إذن فى ذلك، وما الغاية من وراء ذلك ؟ ولكن هذا لا يعاب على الله تعالى لأنه المتصرف فى ملكه فله أن يفعل فيه ما يشاء. وواضح أن استنتاج نفى الحكمة من هذا المثال فيه مغالطة، فإنهم ظنوا أولا أن الكافر لا يستطيع الإيمان، وتوهموا ثانيا أن علم الله بذلك مؤثر فى عدم إيمانه. وهذا خطأ كبير. فإن الكافر كان يمكنه اختيار الإيمان بدلا من الكفر. وعلم الله لا تأثير له فى كفره لأن علم الله صفة انكشاف وإحاطة وليس صفة تأثير ولا ترجيح .. ومن العجيب أن نفى القضية التى يستدل بها الأشاعرة على نفى الحكمة لإثبات مطلق الإرادة لله قد استخدمها " فولتير " فى فرنسا فى القرون الماضية، وكانت آراؤه فيها أساسا لنشر مذاهب الإلحاد فى القرن الثامن عشر بفرنسا [٢] فإن الاستدلال بوجود الشر على نفى الحكمة خطأ فاحش ويجب أن يبحث فى وجود الشر نفسه عن العلة والحكمة، وليس عدم اكتشاف الحكمة دليلا على نفيها وإبطالها.

ولقد تنوعت أدلة الأشاعرة على نفى الغرض والحكمة فى أفعاله تعالى ما بين عقلية وشرعية. فالآيات الواردة فى القرآن الكريم التى تتحدث عن الإرادة العامة والمشيئة الكونية الشاملة قد اتخذوها دليلا على إبطال الحكمة والغاية فى الأفعال الإلهية مثل قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾ [٣]، ﴿ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[٤]، ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾.

---

(١) نفس المرجع.
(٢) أنظر مقدمة مناهج الأدلة: هامش ص ٩٥ ط الثانية سنة ١٩٦٤.
(٣) آل عمران: ٤٠.
(٤) هود: ١٠٧.

﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ﴿٦٨﴾ ﴾ [١] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الواردة فى عموم القدرة وشمول الإرادة. وهذه الآيات إن صح الاستدلال بها على مطلق الإرادة وعموم المشيئة فإنه لا يصح الاستدلال بها على نفى العلة والحكمة. لأن القضية هنا ليست مانعة جمع فلا يمتنع عقلا أن يفعل الله ما يريد ويخلق ما يشاء ويكون له فيما أراده حكمة وفيما يخلقه هدف وغاية. ولا يصح إتخاذ هذه الآيات دليلا على نفى السنن الكونية والنواميس الإلهية التى من شأنها الثبات والاطراد والتى يتعلق بها نظام العالم وصلاح الكون كله.

كما استدل الأشاعرة على رأيهم هذا بأدلة عقلية كثيرة منها:

أولا: لو كانت أفعاله تعالى معللة بغاية أو غرض للزم من ذلك النقص والحاجة لأنه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء أو يكون وجودها أولى من عدمها. فإن كان وجودها أو عدمها سواء امتنع أن يفعل لأجلها. وإن كان وجودها أولى به من عدمها فيكون مستكملا بها فيكون قبلها ناقصا محتاجا إليها. وهذا يوجب افتقار الأشرف للأخس. والله الغنى عما سواه [٢]. كما يرفض الأشاعرة القول بأن هذه العلة تعود إلى المخلوقين، لأنها لو كانت كذلك فأى فائدة فى خلق ما فى العالم من جمادات وعناصر ومعادن وغير ذلك من النبات مع أنها لا تجد فى خلقها لذة ولا منفعة. ولا فرق يرجع إليها بين وجودها وعدمها. وأى نفع يرجع إلى الإنسان من خلقه وتكليفه بالمشاق. وكان الأنفع له ألا يوجد لذلك فإنه إذا نظر إلى نفسه بين الوجود والعدم فإنه قد يفضل العدم على الوجود

---

(١) القصص: ٦٨.

(٢) نهاية العقول للرازى: ٢/ ٧١، الأربعين: ٢٤٩.

هربا مما هو فيه من آلام ومشقة. بل أى نفع يرجع إلى الإنسان من خلق إبليس وإماتة الأنبياء مع هدايتهم [١].

ثانيا: هناك من الأفعال الإلهية مالا يستطيع أحد تعليله ولا يصح القول فيه بغرض أو غاية. ويضرب الأشاعرة على ذلك مثالا: يتردد فى معظم كتبهم: ذلك لو فرضنا أن هناك ثلاثة أخوة مات أحدهم صغيرا قبل سن البلوغ مسلما، وكبر الآخران فمات أحدهما مسلما وكفر الآخر ومات على شركه. فالمسلم الكبير ينال مرتبة عليا تقصر عنها مرتبة الطفل الذى مات صغيرا. والكافر مصيره إلى النار لأنه مات عاصيا. فلو قال الطفل: يا رب لم أمتنى صغيرا ولم تتركنى فأبلغ وأطيعك فأحتل مكانة عليا فى الجنة كما أعطيت أخى. وأى مصلحة لى فى أن أمتنى صغيرا قبل البلوغ وحرمتنى من هذه المكانة العالية. فيقول الله تعالى له: علمت أنك إذا بلغت كفرت فتدخل النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا وانحطاطك إلى هذه المرتبة أصلح لنفسك. وهذا يوجب احترام كل طفل علم الله أنه إن بلغ عصى وكفر. وإذا قال الكافر: يارب لما لم تمتنى صغيرا قبل البلوغ فلم أكفر ؟ فماذا يكون الجواب ؟ فلا يكون هناك معنى لإبقاء الكافر البالغ لأنه لا جواب عنه [٢] وهذا يدل على نفى الغرض والعلة فى أفعاله تعالى.

ثالثا: أن فعل الله لو كان معللا بغاية وعلة للزم من ذلك قدم المعلول، لأن العلة الغائية إن كانت متقدمة على المعلول فى العلم والقصد فإنها متأخرة عنه فى الوجود بالفعل، فإن من يفعل فعلا لغاية كان حصول تلك الغاية

---

(١) غاية المرام للآمدى: ٢٢٦.

(٢) كانت هذه القصة سببا فى انشقاق أبى الحسن الأشعرى عن مذهب المعتزلة فى مناظرة جرت بينه وبين أبى على الجبائى. على النحو السابق انظر الآمدى: غاية المرام ٢٢٨.

بعد الفعل، فإذا قدر أن الغاية قديمة كان الفعل أيضا قديما بطريق أولى، وإذا قيل بأن العلة حادثة لزم من ذلك محذوران:

أحدهما: أن يكون الله محلا للحوادث، لأنه لابد أن يعود منها حكم إلى الفاعل فيكون محلا لها.

الثانى: أن ذلك يستلزم التسلسل لوجهين:

أحدهما: أن تلك العلة الحادثة هى مما خلق الله بقدرته ومشيئته فإن كانت لغير علة لزم العبث، وان كانت لعلة لزم التقسيم السابق ويتسلسل إلى مالا نهاية.

الثانى: أن تلك العلة لو كانت مقصودة لذاتها لامتنع حدوثها لأن ما أراده الله تعالى لذاته وهو قادر عليه لا يؤخر أحداثه وإن كانت مرادة لغيرها فالقول فى ذلك الغير كالقول فيها ويلزم التسلسل، وعلى ذلك فإن جميع أفعاله تعالى لا تقترن بها حروف العلة أو السببية، فاللام فى قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ ﴾ [1]، ليست لام العلة وإنما هى تسمى لام المقارنة كاللام فى قوله تعالى: ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ۝١ ﴾ [2]، ولام العاقبة كالتى فى قوله تعالى: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۝٨ ﴾ [3] ويكون المعنى " خلقت عبادى " بالعبادة أى بفرض العبادة عليهم " [4]، وعلى ذلك فلا يجوز فى القرآن لام تسمى لام التعليل أو باء تسمى باء السببية مقرونة بفعله تعالى.

وتفرع عن موقف الأشاعرة إهمال دور الحكمة الإلهية فى الكون. فكل

---

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) الطلاق: ١.

(٣) القصص: ٨.

(٤) انظر مفاتيح الغيب للرازى: ٧/ ٦٨٦.

شيء يخضع لمنطق القدرة العامة ولا يمكن القول بأنه فعل كذا لكذا أو أمر بكذا لكذا ونهى عن كذا لعلة كذا. فالشرائع كلها تنفيذ لمجرد الأمر الخالى عن أى معنى للغرض والغاية. والذى لفت نظرى فى موقف الأشاعرة هنا أنه على النقيض تماما من موقفهم فى أصول الفقه هناك يقولون بالعلة الموجبة للحكم وبدوران العلة مع معلولها وجودا وعدما ويعترفون بأن العلة هى مناط الحكم وسببه وينكرون هنا القول بالعلية. وهذا بالإضافة إلى أنه تخبط وفساد فى الرأى يعتبر خطأ فى المنهج العام للمذهب.

وبنى الأشاعرة على هذا الموقف رأيهم من قضيتين هامتين:

القضية الأولى: موقفهم من أفعال العباد. فقدرة العبد ليست سببا فى فعله وإنما هى مكتسبة له لمقارنتها الفعل فقط وفسروا اللام فى قوله تعالى: ﴿ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [1] وقوله: ﴿ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟ وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى ﴾ [2]، بأن اللام هنا ليست لام العلة وإنما المراد تعريف الحال فى المآل [3] كاللام فى قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ﴾ [4]، وعلى هذا النحو يجب أن يفسر كل ما ورد فى القرآن من هذه الآيات.

القضية الثانية: موقفهم من قانون السببية بعامة، فلقد صرح الجوينى والباقلانى والغزالى بأن الأسباب لا تؤثر فى مسبباتها، وأن العلل لا يلزم عنها معلولها بالضرورة، وأن ما نشاهده فى الواقع من ترتيب المعلولات على علتها إنما يرجع إلى مجرد الاقتران والعادة فقط وليس يرجع إلى تأثير الأسباب فى

---

(١) الجاثية: ٢٢.
(٢) النجم: ٣١.
(٣) المرام: ٢٤٢.
(٤) القصص: ٧٣.

مسبباتها لأنه لا تأثير إلا للقدرة الإلهية فقط. فيجوز عندهم أن تجتمع النار والقطن ولا يحدث الإحراق، وأن ينفذ السهم من جسم الإنسان ولا يحدث الموت، لأن تعليل الموت بالسهم والاحتراق بالنار إنما هو وليد العادة والاقتران. والله تعالى قد أجرى العادة بألا يخلق الطفل إلا بعد الوطء ولو أراد خلقه ابتداء لفعل. وبهذا الفهم للقدرة الإلهية فإن الأشاعرة قد أبطلوا الخصائص التى أودعها الله الأشياء التى من شأنها الانفعال بها أو التأثير فيها ظنا منها أن القول بتأثير ذلك يحد من قدرته ويعجز من شأنه كما أبطلوا القول بالأسباب العلمية وتأثيرها فى مسبباتها، بقول الباقلانى فى كتابه التمهيد فى رده على أصحاب الطبائع " ... إن الشرب والرى والإسكار لو وجبت عند تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والغث والحنظل، وأن يحدث الرى والإسكار عند شرب الخل والبلسان وسائر المائعات والجمادات لأنها من جنس الطعام والشراب " [١]، وهذا المعنى نفسه صرح به الغزالى فى مواضع متفرقة من كتابه تهافت الفلاسفة.

ومهما يكن من شىء فإن الأشاعرة ينظرون إلى الأفعال الإلهية على النحو التالى:

١- ينفون تعليل الأفعال الإلهية لأن تعليل أفعاله يقيد من شمول الإرادة ويحد من مطق القدرة.

٢- ان الفاعلية الإلهية سارية المفعول فى كل شىء .. فلا تأثير للأسباب والعلل فى مسبباتها، وإنما يرجع مظنة التأثير إلى مجرد الاقتران والعادة حرصا منهم على تأكيد أنه لا فاعل إلا الله.

---

(١) التمهيد: ٥٦.

٣- ترتب على ذلك موقفهم من أفعال العباد. فلا أثر لقدرة الإنسان فى فعله، ويكون الثواب تفضلا من الله لأنه ليس هناك فعل حقيقة للإنسان.

٤- تفسيرهم للحكمة على أنها العمل بمقتضى العلم السابق ليس جاريا على عرف اللغة وإنما هو تفسير اصطلاحى خاص بهم.

وبالمقارنة بين موقف الأشاعرة والمعتزلة، فإنه يتضح أمامنا أمور تمهد لنا موقف الطرفين من قضية العدل الإلهى.

أولا: عند المعتزلة أن الشرور والمصائب التى تقع فى الكون تعتبر أمورا مقصودة ومرادة لحكمة معينة. وإذا خفيت علينا هذه الحكمة فليس ذلك دليلا على نفيها. أما عند الأشاعرة فإن الله قد فعل ذلك لا لغاية ولا لحكمة وإنما لمحض مشيئته وعموم إرادته.

ثانيا: عند المعتزلة أن القول بالحكمة والغاية لا يحد من كمال قدرته تعالى ولا يعجزه فى شىء وإنما يرفع العبث عن أفعاله. ويجب أن يفسر فعل القدرة فى ضوء الحكمة الإلهية فيكون ذلك أدعى لكمال الربوبية وعند الأشاعرة أن قدرته الشاملة يجب ألا تخضع لمفهوم العلة والغاية.

ثالثا: أن حرص المعتزلة على تأكيد العلة كان يهدف إلى تنزيه الله عن السفه والعبث، وهذه العلة لا تعود إليه هو بل ترجع إلى المكلفين ومنفعتهم وكان حرص الأشاعرة على نفى العلة تأكيدا لمعنى كمال قدرته فكلهم يحرص على إثبات معنى الكمال الذى يتصوره واجبا فى حقه تعالى، ولكن أخطأ الأشاعرة فى زعمهم بأن كمال القدرة يستدعى نفى الحكمة والغرض.

وقد أحس الغزالى بخطورة القول بنفى العلة والغرض عن أفعاله تعالى. لذلك كان موقفه مضطربا. فلقد صرح فى قواعد العقائد بأن أفعال الله لا تعلل ولا تخضع لغرض، ويجوز عليه أن يكلف مالا يطاق، ويعذب الأطفال من غير

جرم سابق ولا ثواب لاحق، ويستدل على نفى العلة فى فعله بوقوع مالا غاية منه فى أفعاله " فإن ذبح البهائم إيلام لها. وما صب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمه جريمة " [١] ولا يجوز عنده القول أن الله سيجازيها عوضا عن ذلك فى الآخرة؛ لأن القول بذلك يخرج عن حد الشرع والعقل معا. ويخرج من ذلك بنتيجة مهمة هى أن الله لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده. والغزالى هنا مهتم بمخالفة المعتزلة أكثر من اهتمامه ببيان وجه الحق فى هذه القضية، وحين يبحث الغزالى هذه القضية بعيدا عن مراعاة قول الأشعرى فإننا نراه ينتهى إلى تقرير نفس النتيجة التى صرح بها المعتزل وهى أن الله يفعل لحكمة ويراعى الأصلح لعباده.

ففى كتاب المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى حين شرح الغزالى معنى الرحمن الرحيم نجده يطرح على نفسه بعض الأسئلة ليجيب عنها بتقرير وجه الحق فى المسألة – كعادته فى معظم كتبه – فيقول:

لعلك تقول ما معنى كونه رحيما وكونه تعالى " أرحم الراحمين "، والرحيم لا يرى مبتليا ولا مضرورا أو معذبا ومريضا وهو يقدر على إماطة ما بهم إلا ويبادر إلى إماطته. والرب تعالى قادر على كفاية كل بلية ودفع كل فقر وإماطة كل مرض وإزالة كل ضرر، والدنيا طافحة بالأمراض والمحن والبلايا وهو قادر على إزالة جميعها، وتارك عباده ممتحنين بالرزايا والمحن فأين الرحمة والحكمة إذن ؟

وهذه الأمور التى ضمنها الغزالى سؤاله السابق قد أجاب عنها فى الإحياء بأن الله يفعل ما يشاء، وفعال لما يريد فهى واقعة بمحض إرادته ومطلق قدرته، وهذا هو جواب الأشاعرة التقليدى عن كل ما يقع فى الأرض من الأرض. أما

---

(١) إحياء علوم الدين: ٢/ ١٩٥ – ١٩٦ (قواعد العقائد – ط الشعب).

الغزالى فى المقصد الأسنى فإنه يخالف هذا الاتجاه الأشعرى تماما، فنراه يصرح بالحكمة والعلة، ومراعاة الأصلح فى شئون العباد. ويقدم لنا فى تفسير هذه الأمور أمثلة من الواقع الحسى تدل على أن هذه الأمور لم تقع عبثا أو لم تهدف إلى تحقيق مصلحة مقصودة، وكل ما يظنه الإنسان ألما أو شرا فإنه يقع لحكمة وغاية قصد إليها الحق من وراء الآلام والشرور. فهذه الأمور التى تسمى شرورا ليست مقصودة لذاتها كما أنها ليست واقعة بدون حكمة ولا غاية. بل يهدف الله من ورائها إلى تحقيق مصلحة عباده وانتظام شئون حياتهم، والأمر فى ذلك كالطفل الصغير الذى ترق له أمه فتمنعه من الحجامة بخلاف الأب فإن من كمال رحمته وعطفه، ومن تمام شفقته يأمره بالحجامة، وإن الأم عدوة فى صورة صديق، وأن الألم القليل إذا كان سببا للذة كثيرة لم يكن شرا بل كان خيرا، والرحيم يريد الخير للمرحوم لا محالة، وليس فى الوجود شر إلا وفى ضمنه خير لو رفع ذلك الشر لبطل ذلك الخير الذى فى ضمنه وحصل ببطلانه شر أعظم من الشر الذى فى ضمنه. وذلك كاليد المتآكلة، فإن قطعها صلاح لبقية الجسد كله وذلك خير عظيم، وهو فى الظاهر شر بنفر من رؤيته الجهلاء ولو ترك قطع اليد لحصل هلاك البدن كله وكان الشر ببقائها أعظم. فقطع اليد لأجل تحقيق سلامة البدن شر فى ضمنه خير كثير. ولكن المراد الأول السابق إلى نظر القاطع السلامة التى هى خير محض .. فالسلامة مطلوبة لذاتها أولا وقطع اليد مطلوب لغيره ثانيا. فهما داخلان تحت الإرادة. أحدهما مراد لذاته، والآخر مراد لغيره [١].

والغزالى هنا يضع أمامنا تفسيرا متكاملا للسؤال المطروح. هل أفعال الله تعالى لعلة .. وما هى تلك العلة ؟ والمثال الذى قدمه للإجابة على السؤال يوضح لنا تماما أن ما ينزل بالعباد من المحن والبلايا ليس عبثا أو سفها وليس تنفيذا

(١) المقصد الأسنى: ٣٦.

لمحض الإرادة التى لا تراعى قانون الحكمة والمصلحة، بل كل ذلك لحكمة وغاية سامية قد يخفى على الكثير منا الوقوف على حقيقتها ولكنها جلية واضحة لمن تدبر. فالجاهل يظن ذلك تنفيذا لمطلق إرادته فقط ولكن العالم يعتقد أن ذلك يهدف إلى تحقيق الصلاح للبشرية، فأفعاله معللة بغاية مقصودة. هذه الغاية هى صلاح الكون، والشرور ليست مقصودة لذاتها كما أن القطع ليس مقصودا لذاته. وكما أن مصلحة الجسد تكمن فى قطع الجزء المتآكل فكذلك مصلحة الكون تكون فى وقوع ما قد يظن أنه شر. فالمصلحة مراعاة، وتحقيقها مقصود، وصرح الغزالى بذلك فى قوله: " ... لكن المراد الأول السابق إلى نظر القاطع السلامة التى هى خير محض "، فكذلك المراد الأول السابق إلى حكمة الله هو تحقيق صلاح الكون، ويوصى الغزالى أن يتهم الإنسان نفسه إذا ظن أن الأفعال لا تهدف إلى غاية مقصودة " فإن خطر لك نوع من الشر لا ترى تحته خيرا أو خطرا لك أنه كان تحصيل ذلك الخير ممكنا لا فى ضمن الشر. فاتهم عقلك القاصر فى أحد الخاطرين "[١]، لكن هذه النظرية الجديدة لم تجدها عند الغزالى إلا فى المواقف التى ينسى فيها أنه أشعرى مدافعا عن مذهبه الكلامى. لذلك لم نعثر عليها فى قواعد العقائد أو فيصل التفرقة أو القسطاس المستقيم أو الجام العوام. ولعل المقصد الأسنى يمثل مرحلة تطورية فى حياة الغزالى الفكرية.

ومهما يكن من شىء فإن موقف الأشاعرة كان على النقيض تماما من موقف المعتزلة فى قضية تعليل أفعاله تعالى وينبغى أن نفرق هنا فى موقف الأشاعرة بين إنكارهم أن تكون أفعاله تعالى خاضعة لمعنى العلة والحكمة بمعنى أنه يفعل لأجل تلك العلة والغاية وبين أن يكون الله حكيما فى فعله، وفعله مشتمل على الحكمة، فهم وإن أنكروا الأول إلا أنهم لا ينكرون المعنى الثانى، فالفريقان يتفقان على أن الله الحكيم لا يفعل العبث غير أنهم يختلفون فى فهم معنى الحكمة

---

(١) المقصد الأسنى: ٣٦.

وفى وسائل إثباتها وتصورها لله تعالى. ولقد تفرع عن موقف كل منهما من هذه القضية موقفه من العدل الإلهى فاختلفت نظرة كل فريق إلى هذا المبدأ تبعا لاختلاف النظرة إلى قضية التعليل.

وقبل الخوض فى الحديث عن العدل الإلهى، أرى مفيدا أن نقرر هنا مبدأ الحكمة فى أفعاله تعالى لنرى مدى إصابة كل فريق من المعتزلة والأشاعرة وجه الحق فى ذلك.

لاشك أن الله حكيم فى فعله وقوله، فلا يفعل عبثا ولا لغير معنى ومصلحة مقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ما فعل وهى ناشئة عن أسباب فعل بها ما أراد. وهذا المعنى ثابت بالكتاب والسنة وإجماع السلف، ولقد تنوعت مصادر التعبير عن هذا المعنى فى القرآن والسنة المطهرة مما يدل على وجوبه وثبوته لله.

النوع الأول: لقد صرح القرآن بلفظ الحكمة ومشتقاتها وجعلها صفة مدح وكمال، وقال سبحانه: ﴿ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ ﴿٢٦٩﴾ ﴾، والحكمة هنا هى العلم النافع الموصل إلى غاية مقصودة، ولا يكون الكلام حكمة حتى يكون موصلا إلى غاية مطلوبة محمودة، وإذا لم يقصد المتكلم بخطابه هذا المعنى لم يكن كلامه حكمة ولم يكن هو حكيما.

النوع الثانى: لقد أخبر القرآن فى مواضع متفرقة منه أن الله فعل لغرض وقصد بفعله تحقيق غاية مطلوبة، فقال: إنه فعل كذا وكذا لكذا وأمر بكذا وكذا لكذا، ونهى عن كذا وكذا، وهذا تقرير لتحقيق العلة فى فعله تعالى وثبوت الغرض والغاية، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ

﴿ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾[1]، وقال سبحانه ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ ﴾[2]، ﴿ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا ﴾[3]. ومثل هذا فى القرآن أكثر من أن يحصى غير أن هذه الآيات منها ما يتعلق بفعله سبحانه كونا وقدرا، كخلق السموات والأرض، ومنها ما يتعلق بفعله أمرا وشرعا كالحديث عن القيامة وإرسال الرسل. ومنها ما يتعلق بفعله المتعلق بمصالح العباد كالحديث عن النعمة ومظاهرها. وكل هذه الأنواع يسوق القرآن حديثه عنها بصيغة التعليل المقترن باللام التعليلية التى تفيد أن الله فعل هذا لعلة كذا وهذا السياق مطرد فى جميع الآيات السابقة وإذا كان القرآن قد أخبر بذلك سلفا فلا يكون هناك معنى لما قاله الآمدى بأنه لا يصح القول بأن الله لم يفعل كذا لكذا ولم يأمر بكذا لعله كذا. فإن هذا وهم باطل ومرفوض.

النوع الثالث: نجد فى القرآن آيات كثيرة يذكر فيها الجزاء مقرونا بسببه ليدل على أن هذا النوع من الجزاء كان بسبب كذا وكذا من العمل وهذا صريح فى تعليل الفعل. قال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾[4]، ﴿ وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ ﴾[5]، فالله تعالى قد جعل هذه الأوصاف المقترنة بتلك الجزاءات سببا وعلة فيها وداعية ومرشحة لها. وهذا يدل على أن الله حكم وقدر هذه العواقب لأجل تلك الأوصاف، وأنه لم يحكم بها لغير

---

(١) الطلاق: ١٢.
(٢) النساء: ١٦٥.
(٣) المدثر: ٣١.
(٤) يوسف: ٢٤.
(٥) الأعراف: ١٧٠.

علة ولا حكمة. ولهذا فإن الأشاعرة لما نفوا تعليل أفعاله تعالى رتبوا على ذلك نفيهم للأسباب فى أفعاله الكونية فسلبوا النار خاصية الإحراق وسلبوا الماء خاصية الإرواء، مع أن هذه الأسباب الكونية هى الأوامر الكونية التى أودعها الله الأشياء ومنحها خاصية التأثير فى القابل والمنفعل بها. ومن تأمل موارد القرآن فى تعليل أفعاله تعالى أيقن بطلان قول الأشاعرة فى نفس التعليل.

النوع الرابع: هناك نمط من الآيات يرتب رفع الحكم القدرى والكونى لعلة وجود المانع به. وبين أنه لم يفعل كذا لأجل حدوث كذا وكذا فالعلة فى عدم الفعل كانت وجود المانع لحصل هذا الفعل. قال تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾[(١)]، ﴿ ۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴿٢٧﴾ ﴾[(٢)]، ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى ﴿١٣﴾ ﴾[(٣)]. فهذه الآيات توضح لنا أنه سبحانه كان يقدر على فعل ما لم يقع من بسط الرزق فى الأرض للعباد، وهداية كل الناس ولكنه لم يفعل كل ذلك لما له فيه من حكمة وغرض امتنع لأجلها أن يفعل، فحكمته وعنايته بخلقه منعت من ذلك.

وهناك كثير من الآيات التى تنطق بكمال الحكمة المتضمنة معنى الرحمة بعباده فى كل ما يفعل أو يترك. وقد أمر سبحانه بالتفكر فى أوامره ونواهيه وزواجره ليقف الإنسان على ما فى ذلك من الحكمة والمقاصد والمصالح المطلوبة. وأخبر فى كثير من آياته أن الخلق والأمر إنما صدر من لدن عزيز حكيم أو حكيم عليم وطلب من عباده أن يحمدوه ويعبدوه على ما خلق وأوجد

---

(١) الزخرف: ٣٣.

(٢) الشورى: ٢٧.

(٣) السجدة: ١٣.

وعلى ما أمر ونهى. وهذا لما فى أفعاله من الغايات والمصالح التى يستحق فاعلها الحمد. فهو سبحانه يحمد على نفس الخلق والإيجاد لأن ذلك أفضل من العدم ويحمد على الغاية من الخلق فى ذاتها إذ هى مصلحة للمخلوقين، فالخلق نعمة والغاية منه مصلحة ونعمة وكلاهما يستحق فاعله الحمد، والأشاعرة حين ينفون العلة والحكمة يكونون قد أثبتوا خلقا بلا غاية ولا حكمة ولا مصلحة مطلوبة، فليس عندهم حمد على غاية إلا الفعل أو الخلق مجردا عن الغاية والهدف، والعقل يقرر أن الفاعل لا يحمد إذا لم يكن له فى فعله هدف ولا غاية.

وحكمة الله فى خلقه أكبر من أن تحيط بها العقول والأفهام، ولقد حاولت الملائكة أن يقفوا على بعضها حين سألوه سبحانه كيف يستخلف الله الإنسان فى الأرض وهو أهل للفساد وسفك الدماء وهم أهل للحمد والعبادة فأجابهم الحق بأن ذلك لحكمة يعلمها سبحانه وحده وقال لهم ﴿ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠ ﴾[1] ولو كان فعله مجردا عن الحكم والغايات لكان الملائكة أعلم بذلك منا ولما سألوه عن وجه استخلاف الإنسان فى الأرض ولما صح جوابهم بأن الله ينفرد بعلم مالا يعلمون من الحكم والمقاصد التى تهدف إليها من وراء استخلاف الإنسان فى الأرض بدلا من الملائكة. فجوابه سبحانه يتضمن أنه يأبى أن يضع الأمور فى غير مواضعها ومحالها، ولو كان فعله يخضع لمجرد المشيئة لكان الجواب أنه لا يسأل عما يفعل وأن أفعاله لا تعلل ولكن أجابهم بما يفيد جهلهم بوجه الحكمة فى ذلك والأمر فى ذلك كما قال سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ ١٢٤ ﴾[2].

والأدلة العقلية التى احتج بها الأشاعرة على نفى الحكمة لا تفيد شيئا فى

---

(١) البقرة: ٣٠.

(٢) الأنعام: ١٢٤.

ذلك لأنها كلها لا ترقى فى دلالتها إلى درجة اليقين وإنما هى من الجدل الذى يهدف إلى الرد على الخصوم ودحض رأيهم ولا تهدف أساسا إلى البحث عن الحقيقة. فهم يقولون أن القول بالتعليل يقتضى أن يكون الله ناقصا مستكملا بغيره وهذا كلام فاسد مبهم، ويتبين فساده من عدة وجوه:

أولا: أن القول بذلك يبطله نفس فعله تعالى وما يفعله من المفعولات. فلو كان ناقصا قبل الحكمة والغاية مستكملا بها لصح القول بأنه كان ناقصا قبل الخلق مستكملا بهم. ولاشك أن هذا زعم باطل.

ثانيا: كمال قدرته وشمول إرادته إنما يتحققان بقدرته على خلق الفعل لحكمة مقصودة ولو قدر كونه قادرا على الخلق بلا حكمة لكان نقصا وعجزا يجب أن ينزه عنه.

ثالثا: قول الأشاعرة أن القول بالغاية يستدعى حاجته إلى غايته كلام مجمل مبهم. فإن الفعل وغايته قد حصلا بقدرته هو ومشيئته التى لا شريك له فيها، فلم يكن فى ذلك محتاجا إلى غيره فلا خالق سواه، وهو لم يستفد من غيره كمالا بوجه من الوجوه. وإذا قيل أنه كمل بفعله الذى لا يحتاج فيه إلى غيره كان كما لو قيل إنه كمل بذاته أو صفاته فالحكمة صفته وليست صفة غيره حتى يقال إنه مستكمل بغيره.

رابعا: احتجاج الأشاعرة بأنه كان قبل تحصيل الغاية أو العلة ناقصا كلام فاسد. لأنهم إن أرادوا بذلك أن عدم الحكمة قبل وقتها وإيجادها نقص فلا يصح ذلك، لأن عدم الشىء قبل الوقت الذى اقتضت الحكمة وجوده فيه لا يكون نقصا، بل عدم الشىء فى الوقت الذى لم تقتض الحكمة وجوده فيه يعد من الكمال، كما أن وجوده فى وقت اقتضاء الحكمة إيجاده فيه يعد كمالا أيضا، فليس عدم كل شىء نقصا بل عدم الشىء الذى يخشى وجوده فى وقته هو النقص ودليل العجز، كما أن وجود الشىء فى غير

وقته المناسب لحاجته يعتبر دليل العبث والنقص. وصدق الله العظيم ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ۝٨ ﴾ [1]، ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩ ﴾ [2].

خامسا: إن الله تعالى إذا كان يفعل الشىء لأمر يحبه كان وجوده أحب إليه من عدمه ويتحقق بذلك وجود مراده المحبوب له الذى فعل لأجله وهذا غاية فى الكمال. فإن من يقدر على تحصيل ما يحبه فى الوقت الذى يحبه وعلى الوجه الذى يحبه فهو الكامل القادر المختار وليس الكامل من لا غرض له، أو من له غرض لا يستطيع تحصيله أو يحصله على الوجه الذى لا يحبه.

ولقد ظن الأشاعرة أن الله لو كان له غرض وغاية لقصد إليها ابتداء بدون واسطة الفعل فأوجده وخلقه خلقا مباشرا بدون خلق سببه أو بدون خلق الفعل الذى يقضى إليه. وهذا الظن خاطئ لأن الله سبحانه شاء أن يرتب المسببات على أسبابها والغايات على وسائلها والنتائج على مقدماتها ليكون هناك نوع من الثبات والاطراد الذى يؤدى إلى إيجاد نوع من النواميس والسنن الدائمة التى لا تتغير ولا تتبدل. ولا يلزم إذا كان الشىء ممكنا فى ذاته أن تكون الحكمة المطلوبة منه يمكن تحصيلها بدونه، بل تكون الغاية أو الحكمة كالنتائج التى لا تتحقق بدون مقدماتها، فيمتنع وجود الابن فى الحكمة بدون وجود الأب، لأن وجود الملزوم بدون لازمه محال فى العقل، كما أن الجمع بين الملزومين محال. والله تعالى حكيم فيما يفعل ويترك، وهو قد يريد بعض الأشياء لأنها تؤدى إلى ما يحبه ويرضاه وقد لا يفعل بعض الأشياء التى يحبها لأنها تؤدى إلى ما يكرهه وتستلزم وجود ما يبغضه،

---

(١) الرعد: ٨.

(٢) القمر: ٤٩.

والأشياء قد تراد لذاتها لأنها محبوبة له. وقد تزداد لغيرها لأنها تؤدى إلى محبوب لديه. وكذلك فإنه يكره بعض الأشياء المحبوبة لأنها قد تؤدى إلى تفويت محبوب أكثر أو تحقيق مكروه أكثر وهذا كله يتعلق بكامل حكمته وواسع علمه وسننه فى كونه فهو سبحانه قادر على أن يخلق من كل نطفة رجلا يعبده ويحمده ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ لكنه لم يفعل لما فى ذلك من حكمة. ولا يصح القول هنا بما يقوله الجهلة من الناس بأن الله كان يمكنه أن يفعل الجانب المحبوب من كل شىء ويترك الجانب المكروه منه وهذا وهم باطل لأن حكمة الله اقتضت أن يخلق العالم على ثلاثة مستويات.

المستوى الأول: المستوى الروحى المطلق وهو محبوب لذاته لأنه خال تماما من كل ما يستلزم الشر أو يبعث عليه. وهذا خاص بالملك المقرب.

المستوى الثانى: وهو المستوى المادى الخالص وهو محبوب لغيره، لأن الله قصد نفع غيره به على قدر الإمكان.

المستوى الثالث: وهو الذى جمع الله فيه بين المستويين السابقين.

وهذا خاص بالإنسان فهو قد جمع بين المستوى المحبوب لذاته والمكروه لذاته ليحقق فيه معنى الابتلاء الذى عبر عنه القرآن بقوله: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٢﴾ ﴾ [1]، ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ ﴿٢﴾ ﴾ [2] فالحكمة اقتضت إذن أن يوجد المحبوب والمكروه ليتحقق فى ذلك معنى الاختبار. فلو قيل مثلا كان الأولى أن يخلق الله الجانب المحبوب فقط لفاتت الحكمة من ذلك ولو كان المستوى الإنسانى من

(١) الملك: ٢.
(٢) الإنسان: ٢.

الوجود خاليا عن الجانب المكروه لكان هو عين المستوى الأول المحبوب وفى ذلك تفويت للحكمة الإلهية.

وقد اقتضت حكمة الله فى كونه أن تسير سننه الكونية على منهج معين. فمن الأشياء ما يكون ممتعا لذاته ومنها ما يكون ممتعا لغيره، فاللذة الحاصلة بالأكل لا تحصل هى وجنسها بالشرب أو السماع أو الجماع، وإنما يحصل بذلك لذات أخرى، ووجود لذة الأكل فى الفم تنافى وجود لذة الشرب فى تلك اللحظة عينها، ووجود لذة السماع لبعض الأصوات فى الأذن يمنع تلذذها بسماع أصوات أخرى فى تلك اللحظة، فليس كل ما هو محبوب للعبد ولذيذ له يمكن اجتماعه دفعة واحدة فى آن واحد، بل اقتضت الحكمة فى ذلك ألا يوجد أحد الضدين ألا بتفويت الضد الآخر، وشغل المحل القابل بالضد يمنع شغله بالضد الآخر فى ذات الوقت، وما من مخلوق إلا له لوازم تنتج عنه، كلزوم الأبوة للبنوة، وله أضداد تنافيه، ولا يوجد الشىء إلا ويوجد معه لازمه وينتفى ضده، فالله تعالى إذا أراد من العبد المستطيع أن يحج وكانت بلاده مشغولة بجهاد الأعداء المحتلين لها فالحج مطلوب محبوب والجهاد مطلوب محبوب وأيهما فعل كان محبوبا لديه، لكنه لا يستطيع الجمع بينهما فى آن واحد كأن يسافر للحج فى السعودية ويدافع عن بلاده فى بورسعيد أو السويس، فلا يوجد أحد المحبوبين إلا بتفويت محبوب آخر، والله سبحانه يحب هذا المحبوب الذى يتضمن وجوده تفويت هذا المحبوب [1] ولو قدر ووجده بتفويت ما هو أحب إليه منه لكان محبوبا من وجه مكروها من وجه أعلى منه. فالله سبحانه إذا لم يقدر هداية بعض الناس كان له فى ذلك حكمة مطلوبة وهو على كل شىء قدير. وعدم علمنا بهذه الحكمة لا ينفى وجودها ولا يبطلها: ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ

(١) أنظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية: ٢/ ٣٤ – ٣٦.

أن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾ وتقدير الضلال لأحد من الناس لا يكون إلا بعد أن يقدم العبد أسباب ذلك الضلال ويكون إضلاله نتيجة الأسباب التى قدمها ويرتبط بها ارتباط السبب بنتيجته.

ثم هناك قضية أخرى غابت عن كل من المعتزلة والأشاعرة فى موقفهم من قضية الحكمة وتعليل الأفعال .. وذلك إن الله سبحانه قد أخبر فى كتابه أنه خلق عباده ليعبدوه، فغاية الخلق هى العبادة ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [1] والعلل الغائية لها وجود ذهنى سابق على وجودها الخارجى الحسى. ولأن الله قد أراد العبادة من خلقه سابقا فقد أخذ عليهم عهدا وميثاقا على ذلك، وعرض عليهم الأمانة فقبلوها وتم ذلك فى مرحلة سابقة على الوجود الحسى للإنسان قد يجوز لنا أن نعبر عنها بأنها مرحلة الوجود بالقوة. واقتضى عدله سبحانه أن يثيب الطائع ويعاقب العاصى فى مرحلة وجودية تالية لوجوده الحسى. هى دار الآخرة. فوجود الإنسان على ظهر الأرض محصور بين مرحلتين غيبيتين للوجود نعتبر السابقة منهما مقدمة للتى تليها ولا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى ولا يمكن النظر إلى مرحلة الوجود الحسى منفصلة عن أى منهما، فوجود الإنسان فى علم الله سابق على وجوده على ظهر الأرض. وهذه المرحلة للوجود قد أطلق عليها بعض المتصوفة مرحلة الوجود الذرى. وفيها قد فطر الله الإنسان على معرفته والاقرار بربوبيته ومعرفة الخير والشر والنافع والضار.

قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُواْ بَلَىٰ ﴿١٧٢﴾ ﴾ [2].

---

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) الأعراف: ١٧٢.

وفى هذه المرحلة عرضت على الإنسان الأمانة فقبلها من دون الخلائق. قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ﴿٧٢﴾ ﴾ (١).

وفى هذه المرحلة قد استخلف الله الإنسان على هذا الكون المشاهد تحقيقا لمعنى الابتلاء فينظر هل يحسن الخلافة أو يسيئها. قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾(٢) وهذه العمليات كلها تمت فى مرحلة وجودية سابقة على مرحلة الوجود الحسى كما سبق، وهى بمثابة مقدمات للوجود الحسى. الذى اقتضت الحكمة أن يتحقق فيه اختبار معنى الخلافة فى الأرض والأمانة بالتكليف. التى عهدت إلى الإنسان ويحمل مسئوليتها والقيام بها، وفى هذه المرحلة الحسية للوجود قد تعطى نتائج الاختبار صحيحة إذا استخدمت مقدماتها استخداما سليما، وقد تعطى النتائج خاطئة إذا لم تستعمل المقدمات على وجهها الصحيح.

ثم تأتى المرحلة الثالثة للوجود .. دار الآخرة لكى تعلن فيها نتائج الاختبار فيثاب من أحسن استخدام المقدمات وتوصل إلى أحسن النتائج. ويعاقب من أساء استخدامها.

ومحاولة فصل إحدى هذه المراحل عن بعضها خطأ كبير فى تفسير الحكمة العامة للكون كما أخبر بها القرآن، فهى بمثابة فصل اللازم عن ملزومه أو فصل النتائج عن المقدمات. أو العكس. وكل ذلك خطأ وقع فيه المعتزلة والأشاعرة. والقرآن كثيرا ما يؤكد لنا هذه الحقائق. فحديثه عن الآخرة وأنها

---

(١) الأحزاب: ٧٢.

(٢) البقرة: ٣٠.

للذين أحسنوا الحسنى فى الدنيا كثير الورود فى القرآن، كما أن حديث القرآن عن المرحلة الوجودية السابقة على الموجود الحسى تكرر كثيرا فى القرآن. فهناك آيات الاستخلاف فى الأرض وهى كثيرة الورود أيضا، وهناك آية الميثاق وآية الأمانة وآية النفخ والتسوية. كل ذلك يوضح لنا أن نظرة الإنسان إلى الوجود الحسى له يجب ألا تكون مبتورة عن سابقتها وما قدر فيها من أمور، ولا عن لاحقتها وما سيكون فيها من نتائج [1].

وقد أخطأ كل من المعتزلة والأشاعرة حين نظروا إلى هذه المراحل منفصلة بعضها عن بعض وكأنه لا رابط بينها. وترتب على ذلك أن كلا منهم قد أنكر مرحلة معينة من هذه المراحل أو أنكر أثرها فيما يليها من مراحل وجودية أخرى.

فالمعتزلة رفضوا أن يكون هناك مراحل سابقة على الوجود الحسى أو يكون هناك قضاء أزلى بأمور معينة لابد من تحقيقها. والذى دعاهم إلى ذلك تصورهم لمعنى العدل الإلهى على نحو معين، وقالوا: لا قضاء والأمر أنف تحقيقا لمعنى الحرية الإنسانية والعدل الإلهى، فانكروا بذلك مرحلة الوجود الغيبى أو الوجود بالقوة. ورفضوا أثرها فى مرحلة الوجود الحسى مع أنه لا يلزم من القول بالحرية أو العدل الإلهى رفض القضاء الكونى الإزلى السابق على هذا الوجود. وجعلوا التكليف سببا فى الجزاء الأخروى ثوابا أو عقابا فجاءت نظرتهم إلى الوجود الإنسانى مبتورة عن سابقتها ومقدماتها.

أما الأشاعرة فأنكروا أن تكون مرحلة الوجود الحسى مقدمة لمرحلة

---

(١) انظر أقوم ما قيل فى مسائل القضاء والقدر والتعليل لابن تيمية؛ رسالة ماجستير للأخ فاروق أحمد حسن بعنوان: مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى الخاص ٢٥٤ - ٢٥٩ مخطوطة.

الوجود الأخرى أو وسيلة تؤدى إلى ما فيها من جزاء ثوابا وعقابا. وجعلوا الثواب تفضلا من الله وليس جزاء على ما قدم الإنسان من الصالحات فسلبوا قدرة الإنسان فاعليتها فلم يكن هناك عمل قدمه يثاب عليه. بل الكل خلق الله، والثواب فضله وليس عوضا عما قدم الإنسان. وهم بذلك قد أنكروا أثر الوجود الحسى فى المرحلة التالية له. أو قالوا بنتائج لا مقدمات لها. أو قطعوا المقدمات عن نتائجها. وهذا كله خطأ فى التقدير. فالله سبحانه قد جمع حديثه القرآنى بين تلك المراحل وجعلها كالحلقات التى تسلم إحداها إلى الأخرى أو المقدمات التى تؤدى إلى نتائجها.

والمعتزلة حين أثبتوا الحكمة لله جعلوها عبارة عن نفع العباد فقط فلم يثبتوا حكمة يعود إلى الخالق منها شىء فجعلوا تعليل الخلق عائدا إلى المخلوق وليس إلى الخالق. فسلبوه محبته للأشياء ورضاه عنها وبها، مع أن الله قد أخبر أنه يحب بعض الأشياء ويكره بعضها. والحكمة فى نفسها تتضمن معنيين :

أحدهما: معنى يعود إليه يحبه ويرضاه ويحب فاعله ويرضى عنه.

الثانى: معنى يعود إلى عباده نعمة عليهم وإحسانا إليهم يفرحون به ويتلذذون وهذا المعنى يتحقق فى الأوامر والنواهى الشرعية.

أما فى الأوامر فلاشك أن الله يحب الطاعة والعبادة من عباده. ويفرح بتوبة عبده المؤمن أعظم مما يفرح أحدنا لو فقد رحلته وزاده فى أرض فلاة ثم وجدها، ولا أحد أغير من الله على عباده، ولا أحد أحب إليه العذر منه، فهو يغار إذا فعل العبد ما نهى عنه ويفرح إذا تاب وآب ورجع إليه، وعاقبة الطاعة هى السعادة وذلك مما يفرح به العبد المؤمن فكان فيما أمر به عاقبة حميدة تعود إليه سبحانه وفيها عاقبة تعود إلى العباد هى سعادتهم فى الآخرة ففيها حكمة مطلوبة له، وفيها رحمة لعباده هى نفع لهم، وكذلك الجهاد فيه عاقبة محمودة للناس يحبونها فى الدنيا هى النصر على الأعداء وفى الآخرة الثواب العظيم وفيه

معنى يحبه الله تعالى هو إعلاء حكمته ونشر دينه فإن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص. فهنا حكمة تعود إليه سبحانه، هى نشر دينه، وفى ذلك أيضا نفع للعباد ورحمة بهم وهكذا سائر ما أمر الله به فلابد فيه من جانب يعود إلى الله محبوب له وجانب آخر يعود إلى العباد هو نفع وصلاح لهم والمعتزلة حين يقولون: إن الحكمة فى ذلك تعود على العباد فقط فإنهم ينكرون بذلك محبة الله ورضاه فى تحقيق هذه الأفعال التى أمر بها [(١)] ظنا منهم إن ذلك يستلزم حاجته أو نقصه، والحق أن إثبات ذلك المعنى من الحكمة أدعى لكمال عزته وعظمته، فهو يحب ما يرضى عنه من أفعال لما فيها من معنى للكمال الذى يحبه لنفسه.

أما استدلال الأشاعرة بالآية الكريمة: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [(٢)] واحتجاجهم بذلك على نفى الحكمة فليس من الصواب فى شيء.

أولا: لأن هذه الآية يستدل بها على إثبات العزة والعظمة لله تعالى. وهذا إجماع من المسلمين، فالله تعالى أعز من أن يسأله أحد عن فعله.. ولكن ليس فى هذا ما يقتضى أنه لا يفعل لحكمة فى ذلك الفعل. ولقد مدح نفسه بالعزة كما مدح نفسه بالحكمة فى غير آية من القرآن فيجب الإيمان بأنه عزيز حكيم. فهو العزيز الذى لا يسأل عما يفعل، وهو الحكيم الذى لا يعبث فى فعله، ولقد فرق القرآن بينهما فى كثير من الآيات إشارة إلى أن العزة لا تنافى الحكمة.

ثانيا: إن هذه الآية جاءت دلالة على نفى الشريك لله فى عبادته لأنهم يسألون

---

(١) انظر كتاب القدر لابن تيمية: ٣٥ – ٣٧ (جـ ٨ من مجموع الفتاوى ط الرياض).
(٢) الأنبياء: ٢٣.

يوم القيامة عن ذنوبهم ويعذبون عليها، ومن كان كذلك لا يستحق أن يكون ربا وإنما هو مربوب لأن الرب الذى يستحق أن يعبد هو الذى لا يسأل عما يفعل بل يسأل عباده فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء. وسياق الآية من أولها واضح فى ذلك المعنى، فالاحتجاج بها على نفى العلة والحكمة زلة من الأشاعرة [1].

١- كما أن تأويلهم للآية الكريمة ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ بأن اللام للعاقبة وليست للتعليل تأويل فاسد لا دليل عليه بل أن هذا التأويل سوف يستلزم وصف الله بما لا يليق، ولم يقل أحد من السلف - فيما أعلم - أن هذه اللام للعاقبة وليست للعلة والغاية، والمحكى عن السلف فى هذه الآية ليس فيه ما يؤيد قول الرازى فى أن اللام للعاقبة أو المقارنة. بل كلهم على إثبات أن العبادة علة الخلق والخلاف بينهم يجرى فى عموم الآية وخصوصها. على ما يأتى:

قالت طائفة أن قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ خاص بمن وقع منه العبادة فقط دون من لم يقع. ويكون المراد بذلك من وقعت منه العبادة فهو مخلوق لها ومن لم توجد منه العبادة فليس مخلوقا روى هذا القول عن جماعة من السلف. قال سعيد بن المسيب: ما خلقت من يعبدونى إلا ليعبدونى، وكذلك قال الضحاك والفراء وابن قتيبة.

قال الضحاك هى للمؤمنين خاصة. وهى غاية مقصودة واقعة من العباد المؤمنين. فاللام عندهم للتعليل وليست للعاقبة غير أنهم جعلوا الآية خاصة فى المؤمنين فقط وليست عامة فى الخلائق كلهم. ولكن هذا القول ضعيف لأن قصد العموم ظاهرة فى الآية ولا يحتمل النقض، لأنه لو كانت الآية خاصة بالمؤمنين لم يكن هناك فرق بينهم وبين الملائكة فإن الجميع قد حصلت منه العبادة

(١) انظر إيثار الحق على الخلق لابن المرتضى اليمانى: ٣/ ٣٣١ -ط الآداب بالقاهرة سنة ١٣١٨هـ).

المقصودة التى خلقوا لها. ولم يذكر الجن والإنس عموما، مع أن سياق الآية يقتضى توبيخ من لم يعبد الله منهم لأن الله خلقهم لشيء فلم يفعلوه ولهذا ختم الآية بقوله: ﴿ مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ ﴾. فإثبات العبادة ونفى الرزق والإطعام يفيد أنه خلقهم للعبادة لا لغيرها.

٢- قالت طائفة أخرى إن الآية على العموم، ولكن المراد بالعبادة هى تعبيده لهم وقهره لهم، ونفوذ قدرته ومشيئته فيهم وأنه جبرهم على ما خلقهم له من السعادة والشقاوة.

وروى عن ابن جريج أن العباد التى خلقوا لها هى جبلهم على السعادة والشقاوة، وقال وهب بن منبه جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية .. وهذا تفسير يتفق مع حديث الفطرة على بعض الآراء فيخلق الإنسان على ما كتب له من سعادة وشقاوة.

٣- فسرها بعضهم بالمعرفة أى خلقهم ليعرفوه وقال مجاهد:

إلا ليعرفوا .. وهذا معنى حسن لكنه يجعل الخلق شرطا فى المعرفة له، هذا لا يقتضى أن يكون ما حصل لهم من المعرفة هو الغاية التى خلقوا لأجلها لأن الإقرار بالمعرفة عام فى المؤمن والمشرك قال تعالى: ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ ﴾ فالإقرار بالمعرفة حاصل من المؤمن والمشرك لكن الإقرار بالمعرفة ليس هو العبادة المطلوبة ولا الغاية المحبوبة من الخلق.

٤- وهناك من فسر الآية على معنى القهر والغلبة فيصير كل امرئ إلى ما كتب له من سعادة وشقاوة فى الأزل وجعلوا معنى يعبدون يستسلمون للمشيئة ويخضعون للقدرة ومعنى العبادة التذلل والانقياد، وكل مخلوق من الإنس والجن خاضع لقضاء الله متذلل لمشيئته. وهذه العبادة قهرية كما فى قوله تعالى: ﴿ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا

وَكَرْهًا ﴿٨٣﴾ ﴾[1]، ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ﴿١٥﴾ ﴾[2] وهذا الرأى يستلزم إسقاط الأمر والنهى والوعد والوعيد. مادام الكل قد خضع لمعنى العبادة القهرية.

هذه هى أقوال المفسرين فى هذه الآية ولم يرد فى واحد منها أن اللام للعاقبة كما قال الرازى فى تفسيره، والقول الصحيح فى العبادة المقصودة أنها العبادة المطلوبة من الخلق على ألسنة الرسل والتى جاءت لأجلها الكتب والتى ورد التعبير عنها فى كثير من آيات القرآن قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾.

والعبادة هنا: هى الطاعة لله ورسوله بالتزام أوامره ونواهيه وهذه العبادة هى علة الخلق وغايته. ومعنى الآية لا يسمح بالقول بأن اللام هنا للعاقبة كما قال الأشاعرة لأمور.

أولا: أن لام العقبة تأتى مقارنة للفعل الذى يكون مجهولا من الفاعل فالعاقبة تكون مجهولة لفاعله كقوله تعالى: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴿٨﴾ ﴾[3] فإن فرعون لم يكن يعلم أن عاقبة ما فعله من أخذ موسى وتربيته ستكون هى العداوة والحزن وكان يظن أنه سيتخذه ولدا له تقر به عينه فكانت عاقبته خلاف ما توقع فرعون، كما قال الشاعر:

لدوا للموت وابنوا للخراب ... فكلكم يصير إلى تراب

(١) آل عمران: ٨٣.
(٢) الرعد: ١٥.
(٣) القصص: ٨.

وإذا صح ذلك من فرعون لجهله بعواقب الأمور فلا يصح فى حق الله تعالى. فكيف تستخدم فى حقه لام العاقبة.

الثانى: إن الله أراد العبادة من عباده باتفاق المسلمين وبنص التنزيل والأشاعرة يسلمون بهذا. ومع تسليمهم بذلك فإنهم يجعلون اللام للعاقبة مع أن لام العاقبة لا تقع إلا مقرونة بالفعل الذى ليس مرادا من الفاعل ولكن يريد غيره. كما فى آية فرعون. فهم يقولون: إن العبادة مراده ولكن ليست هى العلة فى الخلق كما فى الآية، لأن عندهم إن الله لا يفعل شيئا لشيء. فلا علة لما خلق وفعل.

والصواب: إن اللام هى لام كى. أو لام التعليل التى إذا حذفت انتصب المصدر بعدها على أنه مفعول لأجله، وتسمى العلة الغائية، وهى متقدمة فى العلم والإرادة متأخرة فى الوجود والحصول. وهذه العلة هى المراد المطلوب المقصود من الخلق.

وينبغى أن يعرف هنا أن الإرادة التى تعلق بفعله تعالى هنا إرادة دينية شرعية لا تستلزم وقوع مرادها ولا تحصيله لأنها متعلقة بإرادة التكليف الذى هو مبنى على الاختيار. فإذا كان الله خلقهم للعبادة المأمور بها ولم يفعلوها لم يكن قد شاءها أن تكون، إذ لو شاءها كونا وإيجادا لأوجدها، لكن أمر بها على ألسنة الرسل أن يفعلوها ورضى بها، والرسل قد تطاع فى ذلك وقد تعصى، والناس قد يعبدون وقد لا يعبدون، فهو سبحانه لم يقل أنه فعل بهم الخلق لكى يفعل بهم العبادة فلم يقل أنه خلقهم ليجعلهم عابدين، فإن ما يفعله من الأسباب التى يريد بها بعض المسببات لابد أن تقع لا محالة ولكن الله ذكر هنا أنه خلقهم ليفعلوا هم العبادة فيكونوا هم المحصلين لها ليحصل بفعلهم سعادتهم. فيحصل له ما يحبه من العبادة ويحصل لهم ما ينفعهم من السعادة. وبهذا يتبين أن ما خلقهم الله له لو فعلوه

لكان فيه ما يحبه وما يحبونه وإذا لم يفعلوه فيستحقوا جزاء من يترك فعل ما خلق لأجله وقصر فى مهمته.

وبهذا التفصيل يتضح معنى الآية وما فيها من حكمة محبوبة تعود على الخالق والمخلوق. كما أنها تربط لنا بين مراحل الوجود الإنسانى الثلاثة. فهناك خلق، وهناك غاية للخلق. وهناك جزاء على تحقيق الغاية. وبذلك يكون اعتراض الأشاعرة لا محل له فى قولهم أنه لو كان خلقهم للعبادة فما حصلت العبادة. فكيف يريد الشيء ولا يوجد، لأنه قد يثبت أن الله أراد العبادة من الناس على سبيل الطوع والاختيار فهى إرادة دينية لا كونية. كما يتبين لنا ما فى نظرة المعتزلة من قصور حيث قصروا الحكمة والغاية على نفع العباد فقط مع أن الله يحب أن يعبد ويكره أن يعصى.





الفصل الثالث

العدل الإلهى بين المعتزلة والأشاعرة

أ) المعتزلة

يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الكلامية اهتماما بمبحث العدل فى الأفعال الإلهية وما يتصل بها من قضايا فرعية ومشكلات جزئية. ذلك أن المعتزلة – وقد سموا أنفسهم أهل العدل – تناولوا هذه القضية بالبحث على المستوى الإلهى والمستوى الإنسانى على سواء، كما عالجوا أثرها على مستوى الفرد والجماعة.

ويرتبط مفهوم العدل عند المعتزلة بمفاهيم أخرى كثيرة الورود فى تراث المعتزلة وفى علم الكلام عموما مثل قضية الخير والشر، التعديل والتجوير، الآلام، التكليف، الصلاح والأصلح، القضاء والقدر، الاستطاعة أفعال العباد [(١)]، فهذه المصطلحات تستمد معناها ومفهومها الكلامى عند المعتزلة من مفهوم العدل الإلهى عندهم.

ولقد عرف القاضى عبدالجبار العدل بأنه "كل فعل فعله لينتفع المفعول به على وجه يحسن أو يضره به [(٢)] معنى هذا أن الفعل الذى يمكن وصفه بالعدل لابد أن يكون فيه وجه يحسن لأجله النفع أو الضرر.

وبالتأمل فى هذا التعريف يتبين لنا أن العدل لابد فيه من شروط ضرورية :

١– فلابد أن يكون هذا الفعل موجها إلى الغير.

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ١٣٣، المختصر فى أصول الدين – عبدالجبار ١ / ٢٠٢ رسائل العدل.

(٢) المغنى: ٦ / ٤٨ التعديل والتجوير.

٢- أن يكون فيه وجه يحسن لأجله النفع أو الضرر اللاحق بالمفعول به.

وانطلاقا من الشرط الأول فكل ما يفعله الإنسان بنفسه من دفع الضرر أو جلب النفع لا يمكن وصفه بأنه عدل لأنه ليس موجها إلى الغير.

وانطلاقا من الشرط الثانى فان أفعال الله تعالى كلها توصف بأنها عدل. لأنها مشتملة على وجوه حسن لأجلها الفعل والترك، ثم هو موجه إلى الغير بقصد نفعه، وقد تختلف صور النفع الذى تشتمل عليه أفعال الله الموجهة إلى العبد. وقد تكون فى صورة أشياء محبوبة للعبد كالمال والصحة والولد، وقد تكون فى صورة غير محببة إليه. كالفقر والمرض والآلام. لكن ينبغى أن يعلم أن محبة الإنسان وكراهيته لما يحل به ليست مقياسا للعدل الالهى فى أفعاله. لأن أفعال الله كلها عدل وحكمة. وعدم محبة الإنسان لبعضها لا ينفى ما فيها من عدل وحكمة أو يبطل ما فيها من مصلحة له ولغيره. ولا يشذ من أفعاله تعالى شىء عن مفهوم العدل إلا ما يفعله تعالى ابتداء بالمكلف من الخلق والإحياء والتكليف. لأن هذه الأمور لا يصح وصفها بأن الله خلقها أو فعلها بالمكلف لينتفع به الحى أو يضره بها بل هى ذاتها ".. ما به يصح النفع أو الضرر، فيعتذر أن يقال فيه أنه عدل وإن كان من حيث التعارف يوصف بذلك. لأنه لا خلاف أن جميع أفعاله تعالى عدل وحكمة" [١].

غير أن القاضى عبدالجبار يذكر لنا تعريفا آخر يمنع من دخول التكليف فى حد العدل. وكذا الخلق والإحياء ابتداء. فيعرف العدل إذا كان وصفا للفعل بقوله "أنه توفير حق الغير واستيفاء الحق منه" [٢] ذلك أن هذا التعريف الأخير للعدل يخرج من دائرته خلق العالم ابتداء. لأن خلق العالم بهذا المعنى ليس عدلا من الله وإنما هو فضل منه وإحسان إلى المكلف، ولو اقتصر على تعريف العدل

---

(١) المغنى: ٦/ ٤٨ (التعديل والتجوير).

(٢) شرح الأصول الخمسة ١٣٢.

بالمعنى الأول لكان يوجب أن يكون خلق العالم داخلا فى حد العدل. لأنه فعل موجه إلى الغير بقصد النفع أو الضرر على وجه يحسن. هذه الشروط هى المأخوذة فى حد العدل.

وقد عرف أبو على الجبائى العدل بأنه كل فعل حسن. غير أن هذا التعريف ليس مقبولا لأنه يدخل فى حده الخلق والتكليف. وكل ما يفعله الإنسان لنفسه من نفع ودفع ضرر. لذلك فقد رفضه القاضى عبدالجبار لأنه غير مألوف فى الاستعمال [1].

والمعنى الذى يقصده المعتزلة من مفهوم العدل هو نقيض الظلم الذى يجب أن ينزه الله عنه، وهم قد عرفوا الظلم بأنه "كل ضرر لا نفع فيه بوجه من الوجوه لا دفع ضرر أعظم منه ولا مستحقا ولا الظن للوجهين المتقدمين [2]" وتعريف الظلم بما سبق يوضح لنا أن هناك شروطا لازمة لوصف الفعل بأنه ظلم.

١- فلابد أن يكون الفعل الواقع ضررا يلحق بالمفعول به.

٢- أن يكون هذا الضرر لا نفع فيه بوجه من الوجوه.

٣- ان يكون هذا الضرر غير مستحق.

٤- ألا يكون مقصودا به دفع ضرر أعظم منه.

٥- ألا يكون مظنونا به أحد الوجوه السابقة.

ومتى تحققت هذه الشروط كان ظلما لا محالة.

وقد عرف بعضهم الظلم بأنه "ما ليس للفاعل أن يفعله" وقد رفض القاضى هذا التعريف لأنه يجعل التعريف تابعا للمعرف. لأنه ما لم يعلم كون

---

(١) المغنى: ٦/ ٤٩ - ٥٠ (التعديل والتجوير).

(٢) شرح الأصول ٣٤٥.

الفعل ظلما لا يعلم الامتناع عنه والأصل فى ذلك أن العلم بالتعريف ينبغى أن يكون علما بالشىء المعرف ذاته وليس تابعا له. حتى لا يفضى بنا إلى الوقوع فى الدور الباطل.

وقد عرف بعضهم الظلم بأنه "وضع الشىء فى غير موضعه" غير أن القاضى عبدالجبار قد رفض هذا التعريف أيضا بحجة أنه يقتضى إذا وضع أحدنا شيئا فى غير مكانه يكون ظالما. كأن يضع منديله على ركبتيه مثلا .. وهذا غير مألوف (١).

ولو تأملنا التعاريف التى وضعها المعتزلة للعدل والظلم ونظرنا فى مقياس القبول والرفض الذى أخذ به القاضى عبدالجبار لوجدنا أن التعريف الذى يأخذ به فى حد العدل والظلم ينتهى فى التحليل الأخير إلى القول بأن العدل هو وضع كل شىء فى موضعه اللائق به، والظلم هو وضع الشىء فى غير موضعه اللائق به. ذلك أنه قد ارتضى تعريف العدل بأنه "توفير حق الغير واستيفاء الحق منه" وهذا يعنى أن يوضع الحق فى نصابه وأن يعطى لصاحبه ويؤخذ من غاصبه ومعنى هذا أن وضع الحق فى غير موضعه ليس عدلا بل هو ظلم، وسلب الحق من صاحبه ليس عدلا بل هو ظلم. والحقوق مختلفة ومتنوعة فمنها ما يتعلق بالله، ومنها ما يتعلق بالإنسان، ومنها ما يتعلق بغيره ومراعاة العدل فى إيصال الحقوق إلى أصحابها وأخذها من غير صاحبها يعنى "وضع كل شىء فى موضعه اللائق به" وضده الظلم. الذى هو إعطاء الحقوق لغير أصحابها وسلبها من مستحقيها، بمعنى وضع الشىء فى غير موضعه اللائق به. وعلى ذلك فمن وضع العمامة فى رجله وحمل النعل على رأسه يكون ظالما للنعل والعمامة حيث لم يضع كلا منهما فى موضعه اللائق به، والأمر فى هذا كما يقع أحيانا حيث توضع الكفاءات البشرية فى غير مواضعها التى

---

(١) شرح الأصول: ٣٤٨.

تستطيع فيها أن تنتج وتثمر فهذا يعد ظلما لها وللمجتمع حيث حرم مجتمعها من الإفادة منها، وكذلك وضع المحرومين من الكفاءة والموهبة فى موضع ليسوا أهلا له يعد ظلما للمجتمع ولأصحاب الكفاءات الممتازة. وأما ما يدعيه القاضى عبدالجبار فى تعريف العدل بأنه لابد أن يكون الفعل موجها إلى الغير فهو تحكم فى الاستعمال وليس هناك ما يبرره. لأن الإنسان كما يظلم غيره فقد يصح منه أن يظلم نفسه، والقرآن قد اعتبر الإنسان الذى يقصر فى حقوق نفسه أو يهمل فى آداء واجباته ظالما لنفسه، قال تعالى ﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ ﴾ [(١)] وهذه الآية تؤكد المعنى الذى نريده فى تعريف العدل بأنه وضع الشىء فى موضعه اللائق به. وضره الظلم.

وصفة العدل قد تطلق ويراد بها الفعل الإلهى، وقد يراد بها وصف الذات الإلهية لنفسه، فيقال الله عدل، وفعله عدل. فإذا أريد بها وصف الذات نفسها كان ذلك على طريق المبالغة والتجوز. كما يقال له سبحانه السلام المؤمن.

فكذلك يقال الله عدل. ويكون المراد أن جميع أفعاله تعالى حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب.

وإذا أريد بها وصف الفعل نفسه فيكون معناه أن أفعاله الحسنة قد قصد بها نفع الغير أو ضره على وجه حسن [(٢)].

ولقد بنى المعتزلة على موقفهم من قضية العدل الإلهى مواقف أخرى تتصل بالفعل الالهى وعلاقته بالإنسان، كما حرصوا على توضيح المفاهيم التى تتعلق بقضية العدل وتفصيل ما فيها من الإجمال حتى أنه ليصح القول بأن للمعتزلة نظرية متكاملة فى العناية الإلهية بالكون. فأفعال الله يجب أن تكون حسنة لأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب فلا يكذب فى خبره ولا يخلف وعده

---

(١) فاطر: ٣٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة: ١٣٢.

أو وعيده، ولا يجور فى حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بجرم آبائهم، ولا يظهر المعجزة على يد الكذاب، ولا يكلف العباد فوق طاقاتهم، بل يقدرهم على ما كلفهم به ويعلمهم صفة ما كلفهم به، ويدلهم على ذلك بالعقل تارة وبالرسل تارة، وأنه إذا كلف العبد وأتى المكلف بما كلف به على الوجه المطلوب منه فيجب عليه أن يثيبه على ذلك لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم أو أسقم وأمرض فإن ذلك لصلاح العبد ومنافعه لما يدخره له من الأعواض فى الآخره. وإلا كان مخلا بواجبه، تعالى عن ذلك – وهذه القضايا تسمى عند المعتزلة بعلوم العدل لأنها كلها مبنية على فهمهم لمعنى العدل الإلهى على النحو السابق، وكلها تتصل بنفع العباد الذى هو الحكمة والعلة الغائية للخلق عند المعتزلة. فكل ما يفعله الله تعالى بالمكلف إنما هو لصلاحه دينا ودنيا. ومن هنا حرص المعتزلة على توضيح أن الله أعلم بمصالح العباد منهم بأنفسهم. لذلك كان كل ما يريده بهم هو صلاح لهم. كما جعلوا من علوم العدل كذلك أن يعلم العبد أن ما به من نعمة فمن الله سواء كانت هذه النعمة من جهة الله أو من جهة غيره، وذلك لأن الله قد كلفنا الشكر على ما بنا من النعم، فو لم تكن من جهته تعالى لما كلفنا الشكر عليها لأن ذلك يكون قبيحا منه [١] ولما كان الله عالما بقبح القبيح "مستغنيا عنه وعالما باستغنائه عنه فإنه لا يختاره ولا يفعله بوجه من الوجوه" [٢].

ومهما يكن من شىء فإن المعتزلة قد بنوا موقفهم من العدل الإلهى على أساس القياس على ما فى عالم الشهادة، فما كان عدلا من الإنسان فإنه يصح كونه عدلا من الله، لأن العدل لابد أن تبنى مسائله على ما نجده فى الشاهد من قبح الفعل وحسنه [٣]، فإن الواحد منا إذا "... كان عالما بقبح القبيح مستغنيا عنه عالما باستغنائه عنه فانه لا يختار القبيح" [٤].

---

(١) شرح الأصول: ١٣٣ – ١٣٤.
(٢) شرح الأصول: ٣٠٢.
(٣) المغنى: ١١/ ٦٠.
(٤) شرح الأصول: ٣٠٢.

وترتب على فهم المعتزلة للعدل الإلهى على هذا النحو أن كانت لهم آراء خاصة انفردوا بها من بين سائر الفرق الكلامية.

فلكى يتحقق معنى العدل فهموا القضاء الأزلى السابق الذى عبر عنه القرآن بقوله: ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ فهما معينا تخلص به من معنى الجبر الذى ألصقه به بعض المتكلمين وجعلوه عبارة عن إحاطة العلم الإلهى بجميع الكائنات وما يكون منها". فليس هناك قضاء سابق يفرض على الإنسان سلوكا معينا ويلزمه إياه على سبيل الإكراه حتى يتحقق معنى الحرية الإنسانية وليصح هناك معنى للتكاليف والمساءلة بالثواب والعقاب، وكان للقضاء عندهم معنى خاص سنعرض له فى فصل خاص.

كما انفردوا من بين سائر الفرق بقولهم إن الإنسان خالق أفعاله على سبيل الاستقلال المطلق عن إرادة الله، وليس للقدرة الإلهية أثر فى أفعال العباد نفيا لمعنى الجبر وتحقيقا لمعنى العدل.

وقال بشر بن المعتمر: إن الله لم يوالِ المؤمن فى أول أحواله إيمانه، كما لم يعاد الكافر فى أول أحوال كفره، وإنما والى المؤمن لما آمن بمحض اختياره وعادى الكافر عقابا له على كفره [(١)] فهناك مساواة أو عدل بين المؤمن والكافر فى ابتداء الخلق فى أول أحوالهم. مع أن القرآن قد صرح بأن الله يختص برحمته من يشاء.

كما تفرع عن موقف المعتزلة من العدل قولهم بوجوب الثواب والعقاب أو إنفاذ الوعد والوعيد، لأنهم اعتبروا أن التكاليف مشقة يتحملها الإنسان فى مقابلة العوض عنها بالثواب فى الآخرة. ويجب على الله فعل العوض فى مقابلة مشقة التكاليف وإلا كان مخلا بواجب. وتبلورت هذه القضية عند المعتزلة فى حديثهم

---

(١) يس: ١٢.

عن العوض وإنفاذ الوعد والوعيد. فى الآخرة. وإذا آلم أو أسقم فان ذلك لا يكون إلا عدلا وحكمة. ومادامت جميع أفعاله لا تكون إلا عدلا وحكمة فإن هذا العالم يكون أفضل عالم ممكن حسب ما اقتضته الحكمة الإلهية من غاية الخلق، ومادامت الحكمة الالهية تهدف إلى تحقيق أفضل عالم ممكن لتحقيق غاية مقصودة منه، فإن جميع ما يفعله الله بالعباد لا يكون إلا صلاحا لهم. ومن المعتزلة من قال ان الله لا يفعل إلا الأصلح لعباده دائما لأنه سبحانه أعلم بمصالحهم وبالغاية من خلقهم منهم بأنفسهم.

ومن هنا كان على المعتزلة أن يواجهوا مشكلات صعابا كان لابد من إثارتها حول القضايا التى تفرعت عن هذا الأصل الأساسى فى مذهبهم الكلامى، أعنى به مبدأ العدل، خاصة تلك المشكلات التى تتعارض مع صريح النص. مثل مشكلات القضاء والقدر، وخلق الأفعال، والهداية والضلال، والمشيئة العامة، كما كان عليهم أن يواجهوا مشكلة وجود الشر فى العالم.. كيف نشأ ولماذا، وما دور الإرادة الإلهية فى ذلك، وما داموا هم قد صرحوا لنا سلفا بأن الله لا يريد الشر ولا يحبه ولا يقع منه الشر. فكيف نفسر ما يحدث فى العالم من المصائب والبلايا التى طفح بها الكون ولم يكن للإنسان دخل فى أحداثها؟. وكيف يفسرون وقوع الآلام بالأطفال والعجماوات ولا ذنب لهم سابق حتى يعاقبوا عليه؟. وإذا كان الله لا يريد إلا صلاح العالم فكيف يفسرون تلك الظاهرة الخطيرة. من إماتة الرسل وإبقاء إبليس لإضلال عباده؟، ولماذا يكون الكفر أكثر شيوعا وانتشارا من الإيمان ؟؟ هذه كلها أسئلة مطروحة للبحث أمام المعتزلة. غير أنه من المفيد هنا أن نشير إلى أن الحلول التى قدمها المعتزلة لكل هذه المشكلات كانت ترتكز على قضيتين أساسيتين :

القضية الأولى :

أن الإرادة الإلهية لا دخل لها فيما يحدث فى العالم من الشرور لأن الله لا يريدها ولا يرضاها. وإنما هى من صنع الإنسان.

القضية الثانية :

أن ما يحدث فى الأرض من المصائب والبلايا مما لا دخل للإنسان فيها إنما ترتكز أساسا على منطق العدل والحكمة. وعدم معرفة الإنسان بما فى ذلك من وجوه العدل والحكمة لا يبطل عدل الله وحكمته. بل يجب أن يتهم الإنسان نفسه وفهمه القاصر. ومادامت هذه الأفعال خاضعة لمفهوم العدل والحكمة فلا يصح أن تسمى شرا بل تسمى بلاء وفتنة أو محنة [١].

ولقد اهتم المعتزلة فى حديثهم عن العدل بنقض تلك الآراء التى أثارها أصحاب الجبر من أمثال الجهم بن صفوان ومن تبعه من الأشاعرة وغيرهم، كما رأى المعتزلة أن القول بالقضاء والقدر هو المدخل الوحيد للتمسك بمثل هذه الآراء التى تنزه الإنسان عن الظلم وتنسبه إلى الله سبحانه. فيقولون: إن الله يجبر العباد على المعصية ثم يحاسبهم عليها فى الآخرة، وإن هذه الآراء هى التى أتاحت لبعض الحكام المستبدين أن يرتكب ما يشاء من ظلم لرعيته وسلب أموالهم ثم يدعى أن ذلك إنما كان بقضاء الله وقدره. والحقيقة أن الاستبداد السياسى والظلم الاجتماعى لم يظهر فى مجتمع من المجتمعات الإسلامية إلا اتخذ من القدر وسيلة لتبرير شرعيته وشيوعه.

ومهما يكن من أمر فإن المعتزلة قد استدلوا على مذهبهم فى العدل بنوعين من الأدلة:

النوع الأول:

أدلة شرعية مأخوذة من القرآن الكريم كتلك الآيات العديدة التى تنفى الظلم عن الله سبحانه، والتى تنص على أن الله لا يرضى به ويكرهه. قال تعالى: ﴿ وَمَآ

---

(١) المغنى: ١٣.

أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾ ﴾[1]، ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾ ﴾[2] ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ﴿٩٠﴾ ﴾[3]، كما حرص القرآن على بيان تهافت دعوى القائلين بأن الله لو شاء منا الطاعة ما عصيناه وكذلك من يحتج على كفره بأنه قد ورث ذلك عن آبائه فلا ذنب له فيما ورث. قال تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ﴿٢٩﴾ ﴾[4]، كذلك سفه القرآن مزاعم صنف آخر من الناس. يكفرون وينسبون كفرهم إلى الله حتى يبرئوا ساحتهم من فداحة ما ارتكبوا. قال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ﴿١٤٩﴾ ﴾[5]. فالله عدل لا يرضى إلا بالعدل وهو لم يفعل الظلم ولم يأمر به.

النوع الثانى:

أدلة عقلية. فالعقل البشرى كان أساسا لتقرير القيم الخلقية قبل ورود الشرع، حيث استطاع الإنسان أن يفرق بين الظلم والعدل والحسن والقبح. ومتى عرف الإنسان كون الظلم ظلما عرف قبحه فينفر منه. وقد علم بالعقل أن الله عالم بذاته حكيم فى فعله ومن كان عالما حكيما وغنيا فإنه يستحيل عليه فعل

---

(١) ق: ٢٩.
(٢) غافر: ٣١.
(٣) النحل : ٩٠.
(٤) الأعراف: ٢٨ – ٢٩.
(٥) الأنعام: ١٤٨ – ١٤٩.

القبيح والعبث. بل يكون فعله عدلا، ومن العدل والحكمة ألا يريد الله إلا الحسن والخير، أما إرادة الشر فلا تتسق مع العدل الإلهى، والله يريد الخير لأنه حسن وصلاح للعباد، ولا يريد الشر لأنه قبيح وضار للإنسان. ولو كان الله يريد الشر للعباد لكان قاسطا لا مقسطا.

ولقد اهتم المعتزلة برفض الشبهات الواردة عليهم من خصومهم حول فكرتهم عن العدل الإلهى. ولقد استغرقت هذه الردود معظم الجزء السادس من كتاب المغنى الذى خصصه القاضى عبدالجبار للبحث فى مشكلة التعديل والتجوير.

هل يقدر الله على فعل الظلم ؟

وبلغ من اهتمامهم بمبحث العدل أن بحثوه على المستوى الصورى المجرد. فقالوا: هل يقدر الله على فعل الظلم أم لا ؟ وهم جميعا متفقون على أن فعل الله لا يكون إلا عدلا وحكمة. ولكنهم بحثوا هذه القضية على مستوى آخر. هو تعلق القدرة الإلهية بفعل الظلم والقبيح. والذى دفعهم إلى ذلك هو حرصهم على تنزيه الجانب الإلهى عن فعل الظلم والقبائح حتى تتضح أمام الإنسان مسئوليته الكاملة عن فعله، لأن تنزيه الجانب الإلهى عن فعل الظلم، والعبث يعنى بالضرورة أن المسئولية تقع كاملة على الجانب الإنسانى فى إحداث الظلم والشرور.

ولقد اختلفت كلمة المعتزلة حول الإجابة على السؤال السابق: فلقد ذهب النظام والاسوارى والجاحظ إلى القول بأن وصفه تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح لعباده محال، وإن كان يقدر من أمثال الأصلح والحسن على ما لا نهاية له [1].

والذى ألجأ المعتزلة إلى ذلك القول اعتقادهم ان وصف الله بالقدرة على

---

(١) المغنى: ٦/ ١٢٧ (التعديل والتجوير) شرح الأصول ٣١٣.

الظم والكذب وفعل القبيح يستلزم النقص والحاجة وذلك محال على الله تعالى. ويرى أبو الهذيل العلاف وأكثر أصحابه وأبو على الجبائى وأبو هاشم أنه تعالى يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما وكذبا، وإن كان تعالى لا يفعل ذلك لعلمه بقبحه، واستغنائه عنه [1].

وذهب بشر بن المعتمر إلى أنه تعالى يقدر على تعذيب الأطفال بلا جرم سابق، لكن لو وقع التعذيب منه للطفل لكان الطفل بالغا كافرا مستحقا للعذاب. ويؤدى هذا القول أن الله لا يعذب الأطفال بلا جرم. أى أنه لا يفعل الظلم، لأن بشرا قد صرح بأن التعذيب لو وقع لا يكون الطفل طفلا بل يكون بالغا كافرا مستحقا للعذاب. وهذا إنكار ضمنى لوقوع التعذيب للطفل.

وقال أبو موسى المردار: أنه تعالى لو ظلم مع وجود الدلائل العقلية على أنه لا يظلم لدلت الدلائل حينئذ على أنه يظلم، والظلم لا يوجب الحدث كما أن العدل لا يوجبه. ومعنى هذا الرأى أن الظلم لو وقع منه لم يقتض ذلك منه نقصا ولا يستلزم حدثا. وهذا الرأى يقترب من رأى الأشاعرة فى أن الظلم لو وقع منه لكان عدلا وإنصافا ولم يكن ظلما.

وقال الإسكافى: أنه تعالى لو وقع منه الظلم مع دلالة الأجسام بما فيها من العقول على أنه لا يظلم، فلو وقع الظلم منه لكانت الأجسام معراة عن العقول التى دلت على أنه لا يظلم [2]. ومعنى هذا الرأى أن العقول لا يمكن أن تقبل بحال ما وقوع الظلم منه إذ لو وقع الظلم منه لفقدت العقول خاصيتها فى الاستدلال على عدله فى فعله.

وهذه الآراء تمثل فى حدتها الصراع الذى نشب بين معتزلة بغداد

---

(١) المغنى: ٦ / ١٢٨، Islamic Rationalism. P 96.

(٢) انظر المغنى ٦ / ١٢٨ – ١٢٩، Islamic Rationalism P. 98.

والبصرة حول هذه القضية وغيرها من القضايا. فالمعتزلة البغداديون يرون أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يقدر على فعله لأنه لو قدر على فعله لوجب فعله منه. والله منزه عن ذلك. وهؤلاء لا يفرقون بين وقوع الفعل منه تعالى على سبيل الاختيار والإرادة وبين وقوع الفعل منه على سبيل الطبع والعلة، وفرق كبير بين الرأيين، فإن مذهبهم فى ذلك يقضى بأن تكون أفعاله واقعة منه على سبيل الطبع والحتم واللزوم، فلا يستطيع انفكاكا عنها، وليس فى هذا الشىء من المدح أو الكمال حتى يوصف الله به.

أما عبدالجبار وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم فيرون أن من كمال القدرة أن يكون قادرا على جميع الأجناس، القبيح منها والحسن ومن كمال حكمته وعدله. ان يفعل الحسن باختياره ويترك القبيح باختياره لما له فى الفعل والترك من الحكمة البالغة، ولعلمه بقبح القبيح واستغنائه عنه، وقدرة الله تتعلق بإيجاد الشىء أو إعدامه ولا علاقة لها بوجوه الأفعال حسنا أو قبحا، فكما يقدر الله على الإحياء يقدر كذلك على الإماتة، وهما ضدان، لكنهما شىء واحد بالنسبة لتعلق القدرة بهما، كذلك الحسن والقبيح، والعدل والظلم فلا يختلف حالهما بحسب تعلق القدرة بهما، ولو كان الله غير قادر على فعل القبيح لكان فعل العدل منه طبعا لا يستطيع الانفكاك عنه، ولازما لا حيلة لـــه فى رفعه، وهذا من دواعى النقص وليس من دواعى الكمال.

والقرآن الكريم قد تمدح بنفى الظلم عنه فى كثير من الآيات: قال تعالى: ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ إن الله لا يظلم مثقال ذرة ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ ولا يحسن من العاقل أن يمدح بنفى شىء عنه وهو لا يستطيع فعله فلا يحسن من الأعمى والعاجز أن يتمدح أحدهما بترك تسلق الجدران أو الهجوم على منازل الجيران ليلا لأنهما ليسا قادرين أساسا على مثل هذا العمل. فكيف يكون ذلك من حالهما. وكذلك الأمر بالنسبة لنفى الظلم عنه تعالى. فإذا لم يكن الله قادرا على

فعله لما حسن منه أن يتمدح بنفيه عنه، لأن العدل حينئذ سيكون واقعا منه بالطبع وليس بالاختيار، وقد ثبت أن الله تعالى قادر لذاته ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدارت ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وهذا يوجب أن يكون فى مقدوره من الحسن ما يستغنى به عن القبيح [١].

ب) مفهوم العدل عند الأشاعرة :

يقوم مذهب الأشاعرة فى العدل الإلهى على أساس موقفهم من الإرادة الإلهية والقدرة المطلقة، وموقفهم من الحسن والقبيح، فهم يؤكدون من جانب أن الحسن والقبيح من الأمور الاعتبارية النسبية التى لا تعرف إلا من وحى، فما وصفه الشرع بأنه حسن فهو حسن، وما وصفه الشرع بأنه قبيح فهو قبيح، ولا مدخل للعقل فى التوصل إلى شيء من ذلك، ويؤكدون من جانب آخر أن قدرة الله مطلقة ينبغى ألا تخضع لمفهوم إنسانى كالعدل أو الحكمة أو الصلاح والأصلح.

ولو فعل الله شيئا تحكم عقولنا بقبحه لما كان قبيحا، بل يحسن منه أن يخلد الأنبياء فى نار جهنم ويثيب العصاة والكفار فى دار النعيم لأن إرادته مطلقة وقدرته عامة، ويجوز منه تعالى أن يؤلم الأطفال ويعذبهم فى الدنيا بأمراض الجذام، الذى تقطع لــه أيديهم وأرجلهم كما يحسن منه أن يعذبهم فى الآخرة بغير جرم ولا ذنب ويكون ذلك منه عدلا وحكمة [٢] فهو قد يخلق فريقا للجنة بغير عمل وفريقا للنار بغير ذنب.

ولما كانت إرادة الله مطلقة وقدرته عامة، فإنه لا يجب عليه شيء من الأفعال لخلقه، لأنه الذى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فى ملكه، فلا يسأل عما يفعل، ولا يجوز لأحد من خلقه أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح، لأن

---

(١) انظر المغنى ٦ / ١٢٨ وبعدها.

(٢) انظر الابانة للأشعرى ٦١ الفصل الخامس بآلام الأطفال.

أفعاله لا تعلل بصلاح ولا أصلح ولا غاية لها، كما لا يجب عليه فعل الثواب للطائع من عباده أو العقاب بالمذنبيين بل الثواب فضله والعقاب عدله، والفضل والعدل كلاهما غير واجبين عليه.

وكل ما وقع من الشرور والآثام فالله مريد له، وكل ما لم يقع من الطاعة والإيمان به فالله غير مريد له، لأنه مريد لكل ما حدث وغير مريد لكل ما لم يحدث، فهو يريد كفر الكافر ويريد أن يعاقبه عليه فى الآخرة، ويريد هداية المؤمن ويريد إثابته عليه فى الآخرة، وليس للعبد أثر فى شيء من كفره أو إيمانه.

وانطلاقا من هذا التصور لعموم القدره والإرادة استمد الأشاعرة موقفهم من مفهوم العدل الإلهى، فإرادته مطلقة فى ملكه يتصرف فيه كيف يشاء ولا يتصور منه ظلم أو جور، بل لا يتوقع منه فعل غير عدل، وليس ذلك كراهة من الله للظلم أو محبة فى العدل. وإنما لأنه المالك الوحيد الذى يتصرف فى ملكه كيف يشاء فليس لأحد أن يسأله: كيف ولماذا ولم لا يكون كذا بدلا من كذا؟. لأن "... الظلم عبارة عن التصرف فى ملك الغير بغير إذنه. وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما [(١)] ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه، لذلك فهو سبحانه لا يسأل عما يفعل. فهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب إليه جور، فلو أدخل الخلائق كلهم الجنة لم يكن ذلك حيفا منه، ولو أدخلهم النار ما كان ذلك جورًا منه [(٢)] بل الله يحكم ما يريد.

والأشاعرة يتصورون العدل والظلم بالنسبة للأفعال الإلهية على نحو خاص لا سند له من اللغة التى نزل بها القرآن.

فالبغدادى يعرف العدل من حيث المعنى بأنه "ما للفاعل أن يفعله" وإذا قيل، أن هذا المعنى يسوغ أن يكون الكفر والمعصية عدلا من الله سبحانه من

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالى ٢٠/ ١٩٥ ط الشعب (قواعد العقائد).

(٢) الملل والنحل للشهرستانى: ١/ ١٣٩ ط التجارية سنة ١٩٤٨ تحقيق أحمد فهمى.

أجل أنها من أفعاله تعالى على مذهب الأشاعرة حيث يقولون لا أثر لقدرة الإنسان فيها. لأجاب البغدادى على ذلك بأن الكفر والمعصية والشرور كلها عدل من الله سبحانه، وإنما هى جور وظلم من مكتسبها، والعدل من أفعالنا ما وافق أوامر الله والظلم ما وافق نهيه (١).

والظلم على رأى الأشاعرة لا يتصور وقوعه من الله لأنه لا يغالبه أحد فى ملكه حتى يصح تصرفه فى ملك غيره، وليس هناك من يضع له الشرائع والقوانين حتى يقال إنه ظلم بخروجه على شريعة من هو فوقه (٢) أو خرج عن حكمه.

والذى يحرص الأشاعرة على تأكيده من وراء فكرتهم عن العدل الإلهى هو إطلاق القدرة الإلهية فى الخلق وعموم الإرادة وشمولها لكل ما هو كائن، خيرا كان أو شرا، حسنا أو قبيحا، لأنهم ظنوا أن القول بوجوب مراعاة العدل والحكمة يحد من إطلاق القدرة ويضيق من عموم الإرادة، فالعدل يجب أن يعرف فى فعله تعالى لا من جهة أنه حكيم لا يعبث وعادل لا يظلم، وإنما من جهة أنه المالك الوحيد الذى يفعل فى ملكه ما يشاء ولا يسأل عما يفعل، والعدل والظلم وغير ذلك من المعانى يجب أن تؤخذ من أمره ونهيه لا من خارج ذلك. يقول ابن حزم فى كتابه العظيم: "الفصل فى الملل والنحل": "وكل ما خلقه الله من تكليف ما لا يطاق وتعذيبه عليه، وخلقه الكفر والظلم فى الكافر والظالم وإقرارهما عليه ثم تعذيبهما، وخلقه الكفر وغضبه منه وسخطه إياه. كل ذلك منه عدل وحكمة وحق لأنه لا يسأل عما يفعل" (٣).

والأشاعرة يفهمون العدل الإلهى على هذا النحو الذى يبيح للقدرة والإرادة أن تباشرا فعلهما بدون ضوابط من حكمة أو غاية نفيا منهم للمشابهة بين أفعال الله

---

(١) أصول الدين: ١٣١ – ١٣٢.

(٢) غاية المرام للآمدى ٢٤٥.

(٣) الفصل ٣/ ٧١.

تعالى وأفعال خلقه التى يجب أن تكون معللة وتهدف إلى المصلحة، ذلك أنهم ظنوا أن مراعاة العدل أو الحكمة يخضع الفعل الإلهى لمعان مفروضة عليه من الخارج، وفى هذا انتقاص من مقام الربوبية التى من أخص خصائصها القدرة المطلقة التى لا تحد بعلة أو غاية، وقد أخطأ الأشاعرة فى ذلك الظن؛ لأن الله سبحانه حكيم فى فعله، وحكمته ليست مستفادة من الخارج بل هى صفة ذاتية لــه، ومن أسمائه الحسنى "الحكم العدل" فالحكمة صفته، والعدل صفته، وليس هناك من فرضهما عليه أو إلزمهما إياه، بل إن أثرهما يتجلى فى صنعته سبحانه، حيث رتب الأسباب والمسببات.

والوسائل والغايات على سنَن محدد، بحيث يؤدى ذلك إلى تحقيق الهدف المقصود له.

والأشاعرة لم ينفوا المشابهة فى ذلك بين الله وعباده بل هم بذلك الفهم الخاطئ قد وقعوا فى أنواع من المشابهة، فهم يشبهون لنا أفعاله تعالى – خالية من الحكمة والغاية – بأفعال الملوك الظلمة المستبدين برعاياهم، ويشبهون إرادته وقدرته المطلقة باستبداد الملوك فى عصور الاستبداد السياسى الذين لا يهمهم إلا التنفيس عن رغباتهم وتنفيذ إرادتهم والتسلط على الرغبة بلا غاية ولا مراعاة حكمة أو مصلحة، فهم يعللون رأيهم فى أن أفعاله لا توصف بالقبح بقولهم: إن الله لا يخضع لشريعة من هو فوقه، ويعللون عدم ظلمه بقولهم أنه يتصرف فى ملكه لا فى ملك غيره. وتلك فكرة قريبة الشبه من مواقف بعض الناس من الحاكم المطلق الذى يملك حق الحياة والموت على رعاياه ثم يوصف بأنه فوق القانون أو هو لا يخضع لحدود القانون لأنه هو الذى وضعها.

والغزالى – وهو من أبرز أعلام الأشاعرة – يذهب فى كتابه المقصد الأسنى مذهبا آخر يخالف فيه ما ذهب إليه الأشاعرة فى مفهومهم للعدل الالهى، كما يخالف فيه ما ذهب إليه هو فى كتابه الأحياء، فهو يشرح معنى اسم "العدل".

كاسم من أسماء الله الحسنى فيقول: إن معناه العادل وهو الذي يصدر منه فعل

العدل المضاد للجور والظلم، ولا يستطيع أحد أن يفهم معنى العدل إذا لم يكن قد عرف عدلـــه، ومعرفة الإنسان بعدل الله لا تتأتى له إلا بعد أن يكون قد عرف أفعاله تعالى وما فيها من مظاهر العدل والحكمة وذلك لا يكون إلا بعد الإحاطة بأفعال الله تعالى وكيف رتب الأسباب ووضح الوسائل وربط بين ذلك وبين الغايات والمسببات [١].

ويرى الغزالي أن معرفة الإنسان بالعدل الإلهي تطلب منه أن ينظر في العالم ليتأمل كيف وضع الله كل جزء من أجزاء العالم في موضعه اللائق بـــه ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾ ولا قصور، بل قد يبهر الناظر كمال الصنعة. وكمال اعتدالها وانتظامها حيث أعطى الله كل شيء خلقه ثم هداه إلى ما أراده له وهو بذلك جواد ثم رتبه في وضعه اللائق به. وهو بذلك عدل ".

وإذا نظر الإنسان في الأرض والماء والهواء والكواكب والسماء كيف خلقها ورتبها فوضع الأرض في أسفل السافلين، وجعل الماء فوقها، وجعل الهواء فوق الماء. وهذا هو العدل. حيث وضع كل شيء في موضعه. ولو عكس الوضع لاختل نظام الكون وتعطل انتظام سير العالم، وكذلك خلق الإنسان وكيف وضع الرأس أعلى البدن وجعل فيها العينين والأنف والفم وجعل القدم حاملة للجسم وملامسة للأرض. ولو عكس الوضع لبطل نظام خلق الإنسان واختل انتظام حياته. فالله لم يضع شيئاً في موضع إلا لأنه متعين لذلك الموضع دون غيره، ولو ذهب يمنة أو يسرة أو أعلى أو أسفل عن هذا الموضع لبطلت فائدته التي خلق لها ولكان ناقصاً وخارجاً عن حد التناسب كريها في المنظر مشوها للخلقة المتقنة. وعدل الله وحكمته تتضحان للناظر في وضع هذه الأشياء في موضعها اللائق بها. ومن هذا المعنى يستمد عدل الإنسان في نفسه وفي معاملته لغيره بحيث يستعمل أعضاءه وجوارحه في الوظائف التي حددها الشرع ولا يخرج في ذلك عن حد الاعتدال والقصد. وكذلك معاملة الناس بعضهم لبعض

(١) المقصد الأسنى ٥٩.

فلو آلم الطبيب المرضى بالحقن وشرب الدواء أو الحجامة والفصد وأجبرهم على ذلك كان ذلك عدلاً وحكمة، ولو آذى القاضي الجناة بالقتل أو السجن أو التعزير بالضرب لكان ذلك منه عدلاً وحكمة لأن ذلك كله وضع للأشياء في مواضعها. وهذا هو العدل [١].

والغزالي هنا يخالف رأيه السابق في الإحياء عن مفهوم العدل [٢]. فعدل الله هنا يظهر في فهمنا لحكمته وعدله فى أفعاله وليس لأنه القادر المطلق الذي لا يسأل عما يفعل، أو لأنه المالك الوحيد الذي يتصرف في ملكه كيف يشاء كما أشار في الإحياء، ولكن لأنه الحكيم الذي يضع الأشياء في مواضعها ولا ترى في صنعته من تفاوت أو قصور. فالعدل صفة يتعرفها الإنسان في أفعاله تعالى وليست مأخوذة من معنى أنه مطلق القدرة عام الإرادة والميشئة. والأمثلة التي أوردها الغزالي في المقصد الأسنى واضحة الدلالة في ذلك. وهذا من وجهة نظرنا لأن الغزالي هنا قد ترك تقليد المذهب الأشعري أو تناساه.

ولقد استدل الأشاعرة على فكرتهم هذه بكثير من الآيات القرآنية التي تدل على كمال قدرته وعموم إرادته. مثل قوله تعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [٣]. وقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿٤٠﴾ ﴾ [٤]، ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [٥] ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴿١٢٥﴾ ﴾ [٦] ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [٧] ﴿ وَٱللَّهُ

---

(١) انظر المقصد الأسنى ٦٠ – ٦٢.
(٢) انظر تعريف الغزالي ص ١٧٩.
(٣) سورة الأنبياء آية ٢٣.
(٤) آل عمران من الآية٤٠.
(٥) سورة هود آية ١٠٧.
(٦) سورة الأنعام آية ١٢٥.
(٧) الأعراف من الآية١٧٩.

﴿ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1]. إلى غير ذلك من الآيات. ويتضح لنا من أدلة الأشاعرة القرآنية أنها كلها آيات تتحدث عن المشيئة العامة أو الإرادة الكونية التي تبين أن قدرة الله لا يعجزها شيء في السموات والأرض، وأن إرادته لا يند عنها شيء.

ولكن فات الأشاعرة أن إثبات مطلق القدرة وعموم الإرادة لا يستلزم نفي العدل والحكمة أو نفي الغاية والمصلحة. ولا يصح أن نفهم من قوله تعالى: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ أنه يريد الظلم والجور لأنه الله لا يريد ظلماً للعباد، ولا ينبغي أن نفهم من مطلق القدرة أنها غير هادفة في أفعالها إلى تحقيق غاية محبوبة لله. والخطأ الذي أوقع الأشاعرة في ذلك أنهم لم يفرقوا بين معنى الإرادة الكونية وعمومها وشمولها لكل شيء، والإرادة الدينية وأنها تختص بما يحبه الله ويرضى عنه. لذلك نجد أن كل أدلتهم على مفهومهم للعدل الإلهي آيات تتصل بالإرادة الكونية القدرية. وهذا النوع من الآيات لا يستدل به على نفي العدل أو الحكمة بل يستدل به على مطلق القدرة فقط. وإثبات القدرة المطلقة لا يلزم عنه نفي العدل في أفعاله تعالى كما سبق لأن القضية هنا ليست مانعة جمع كما يقول المناطقة حتى يقال أن عموم القدرة يستدل به على نفي العدل والحكمة.

ومن الخطأ أيضاً أن يستدل الأشاعرة على أن أفعال الله لا توصف بالظلم بقولهم إن الإنسان قد يعذب بلا ذنب وأن إيلام الأطفال والحيوان واقع من الله بلا جريرة منهم. لأن نفي الحكمة التي علمها الله وقد يجهلها الإنسان من هذه الأشياء إثبات صريح للظلم في فعله تعالى. وليس من الصواب في شيء أن نتخذ عدم فهم الأشاعرة لما في أفعاله تعالى من حكمة دليلاً على وقوع الظلم، منه تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً [2].

---

(١) الحشر من الآية٦.

(٢) انظر ما استدل به الغزالي على وجود ذلك، في الإحياء: ٢/١٩٥.

هذا هو موقف المعتزلة والأشاعرة من مفهوم العدل الإلهي. وإذا أضفنا موقف الفريقين من قضية العدل إلى موقفهما من مشكلة الإرادة والحكمة فإنه يكون مفيداً لنا في هذه المرحلة من البحث أن نقوم بعقد مقارنة سريعة بين موقفهما من هذه القضايا الثلاث. الإرادة – الحكمة – العدل، لأن موقفهما من هذه القضايا كان أساساً ومنطلقاً لموقف كل منهما من المشكلات التي سنعرض لها بالحديث فيما بعد.

أولاً: لم يفرق كل من المعتزلة والأشاعرة بين معنى الإرادة والمحبة بل عندهما أن كل ما يريده الله فهو يحبه.

لكن المعتزلة فهموا الإرادة على أنها إرادة دينية فقط، لذلك فإن المعتزلة نفوا إرادة الله للكفر والمعصية والقبائح لأنه لا يحبها ولا يرضاها لعباده دينا.

أما الأشاعرة فقالوا بالإرادة الكونية فقط، وهي عامة وشاملة وسووا بينها وبين المحبة ولذلك قالوا: إن كل ما وقع فى الأرض من الكفر والشرور فالله يحبه لأنه يريده ويرضى به. وبذلك فإن كلاً منهما قد أخذ نصف الحقيقة ليعارض به نصفها الآخر من أدلة، لأن كل دليل منهما صحيح في بابه ولا يتعارض مع دليل الفريق الثاني، إذا فهم كل دليل في سياقه. والنظرة الصحيحة تقتضي الجمع بين الدليلين لإثبات كلتا الإرادتين الدينية والكونية. كما أثبتهما القرآن.

ثانياً: ذهب المعتزلة إلى القول بأن الحكمة يجب أن تكون سارية في جميع أفعاله تعالى لأنه لا يفعل العبث، فإذا كان هناك محن أو بلايا فالله لم يفعلها عبثاً وإنما هي لحكمة إلهية يعلمها سبحانه وقد تخفى علينا. أما الأشاعرة فنفوا أن تخضع أفعاله تعالى لمنطق الحكمة أو الغاية لأن ذلك لا يليق إلا بمن يجوز عليه النفع والحاجة والله منزه عن ذلك. وانطلاقاً من هذه القضية فإن ما يقع في الأرض من المصائب والبلايا فلا يكون مقصوداً به تحقيق مصلحة أو غاية على مذهب الأشاعرة وإنما لمحض المشيئة ومطلق الإرادة. أما عند المعتزلة فإن ذلك لابد أن يكون لحكمة

وغاية وعدم علمنا بهذه الحكمة لا ينفيها ولا يبطلها ولا يسمى هذا اللون من الأفعال شرًا على الحقيقة.

ثالثًا: رأي المعتزلة أن العدل الإلهي يقتضي نفي الجبر، ووجوب إنفاذ الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وحرية الإنسان في جميع أفعاله حتى يكون للتكاليف معنى، كما يجب عليه تعالى العوض بالثواب في مقابلة التكاليف وما فيها من مشقة.

أما الأشاعرة فإن على مذهبهم لا يجب على الله مراعاة العدل في فعله، بل يجوز منه أن يفعل الظلم والقبيح فيكلف مالا يطاق ويبعث الكذابين ويؤلم الأطفال الأبرياء لغير حكمة ويجوز أن يعذبهم في الآخرة بلا جريرة لأنه يتصرف في ملكه كيف يشاء ولا يسأل عما يفعل، ولا يجب عليه إثابة الطائع ولا مراعاة مصلحة عباده.

رابعاً: موقف كل من المعتزلة والأشاعرة من العدل الإلهي هو الذي يفسر لنا موقفهما من قضية أفعال العباد وأثر قدرة الإنسان في فعله، ومدى مسئوليته عن أفعاله. فالمعتزلة رأوا أن العدل الإلهي يقتضي ألا يجبر الله الإنسان على المعصية ثم يحاسبه عليها. بينما رأى الأشاعرة أن الله يقضي الكفر على الكافر ثم يعاقب عليه وذلك منه عدل. وسيأتي توضيح ذلك.

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن موقف كل من الفريقين من قضية وجود الشر في العالم وتفسيرهما له. لابد أن نوضح موقفهما من قضية القضاء والقدر لنستطيع أن نقف على رأي كل منهما في الإجابة على هذا السؤال المطروح وهو: ما هو نصيب الجانب الإلهي من وجود الشر في العالم ؟

وهل حقيقة يقضي الله الشر على العباد ثم يعاقبهم في الآخرة ؟ وهل يصح الاحتجاج بالقضاء الإلهي على فعل الشر والمعصية بحجة أن كل شيء بقضاء وقدر؟

* * *

الفصل الرابع

القضاء الإلهى ووجود الشر فى العالم

لعل مشكلة القضاء الإلهي وعلاقتها بوجود الشر في العالم من أكبر المشكلات الفلسفية خطورة وتعقيداً، لاتصالها بالجانب الغيبي وارتباطها بنصوص من الكتاب والسنة من جانب ولأن ظاهر هذه النصوص قد يبدو معارضاً للقول بالمسئولية الإنسانية وحرية الفرد من جانب آخر.

فهي من الجانب الإلهي تتصل بالأمر والإرادة، والحكمة والمشيئة، والوعد والوعيد والعلم والعدل.

ومن ناحية الجانب الإنساني تتصل بالمسئولية الإنسانية وحرية الفرد. والثواب والعقاب والقدرة والاستطاعة وسائر التكاليف الشرعية. لكل هذه الأمور كان الحديث عن هذه القضية على خطر عظيم، لدقتها وقصور العقل البشري عن معرفة كنهها ووجه الحكمة فيها، ولتشابكها مع غيرها من المسائل الشائكة التي لا يحسن الحديث عنها إلا بعاصم من النص القرآني.

وكانت هذه القضية - ولا تزال - مثار اهتمام الباحثين في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، كما كانت موضع خلاف كبير بين جميع الفرق الإسلامية وخاصة المعتزلة والأشاعرة، ورغم قدم هذه المشكلة فمازالت حية ومعاصرة لأنها مشكلة كل عصر وكل جيل، فهي تطرح نفسها على العقل الإنساني في نماذج مختلفة من الاستفسارات والأسئلة.

فكثيراً ما يسأل الإنسان نفسه أو يسأله صديقه. هل يقضي الله الشر على الإنسان؟

هل يقع الشر في العالم بغير قضاء الله؟

هل يستطيع الإنسان الهرب من فعل الشر أم فعله تنفيذاً لقضاء الله له؟، وهل من العدل أن يعاقبه الله على ذلك؟ وإذا لم يكن الشر بقضاء الله – مع أن العالم طافح به – فكيف يحدث في كون الله شيئاً يكرهه ويسخطه؟

هذه كلها أسئلة ترد على العقل البشرى في كل بيئة وتحت مناخ أي ثقافة ودين، وقد حاولت كل الثقافات والفلسفات القديمة والمعاصرة أن تجد حلاً لهذه المشكلات من واقع بيئتها الثقافية وظروفها الدينية التي تخضع لها وتأخذ بتعاليمها. لأنها ترتبط بأنماط السلوك المختلفة للإنسان وما يترتب على هذا السلوك من آثار اجتماعية وحضارية تقود الشعوب إما إلى أسباب التقدم والازدهار أو تهوي بها إلى منحدر التأخر والتخلف، أو التمرد والإلحاد.

وما زلنا في عصرنا هذا نسمع كثيراً من الحكام والطغاة الذين يقودون أممهم إلى السقوط يحاولون امتصاص سخط الجماهير في أعقاب النكسات والهزائم التي تطيح بشعوبهم بأن هذا قدرنا. وأنه لا حذر يغني عن قدر، ويستعملون أمثال هذه العبارات التي تهدئ من ثورة الشعوب وتمتص كراهيتها استغلالاً منهم للعاطفة الدينية عند الشعوب، ثم هم يمنون شعوبهم بانتظار المعجزات في عصر أصبح لا يتسع لحدوث معجزات. فأمثال هؤلاء يرجعون كل شيء يسوؤهم إلى القضاء والقدر والمشيئة الإلهية التي تحدد مصائر الشعوب والأفراد سلفاً، ولا حيلة للفرد أو الأمة إزاء ما حكم به القضاء، وهؤلاء أشبه بموقف الجهم والجهمية في التاريخ الإسلامي قديماً الذين شبهوا الإنسان بأنه كالحجر الملقى في اليم أو الريشة المعلقة في الهواء تصرفها الرياح كيف تشاء.

وبجانب ذلك نجد شعوباً أخرى سادت وارتقت مكانتها اللائقة بها تحت الشمس لأنها آمنت بحرية الإنسان الفرد، وبمسئوليته عما يفعل ويترك، كما آمنت بمسئولية الرعاة عن رعيتهم ووجوب مساءلتهم عنها وعما يحل بها من

نكسات ووجوب محاسبته عن التقصير والإهمال فملكت بيدها أسباب التقدم، وأعطت للإنسان الحرية في الخلق والإبداع وجعلوا حريته أساساً لمسئوليته، لأن مسئولية الفرد هي الحجر الأساس في بناء التقدم الاجتماعي والحضاري لأي أمة من الأمم.

وهذان النمطان من السلوك إزاء مشكلة القضاء والقدر يوجدان بالضرورة في كل عصر، والذي يلاحظ تاريخنا الإسلامي سوف يجد أن عصور التخلف والتدهور السياسي والاجتماعي إنما كانت تسود تحت سيطرة أفكار التواكل التي تدعو إلى الكسل والركون إلى القضاء والقدر باعتبار أنه مسئول عما يحدث في المجتمعات من ظلم وفساد سياسي واجتماعي، لأن ذلك يحدث بإرادة الله وقضائه الذي لا يرد ويهربون من المسئولية ليتحمل عنهم القضاء الإلهي أوزارها.

بينما ارتبطت عصور التقدم والازدهار العلمى والسياسي والاجتماعي بمساهمة الإنسان الفرد في الأخذ بأسباب التقدم، واعتباره مسئولاً عن إقامة البناء الاجتماعى السليم في عصره ، ومدى شعوره الكامل بمسئوليته عما يقع منه أو عليه من ظلم وعدوان، وإيمانه الكامل بوجوب محاسبته أمام المجتمع عن تقصيره وإهماله فيما يوكل إليه من أعمال.

ولا يخالجني شك في أن كثيراً مما أصاب العالم الإسلامي في عصرنا الحديث من ضروب التخلف والانحطاط يرجع في معظم أسبابه إلى سوء فهم المسلمين لمشكلة القضاء والقدر فاعتبروها سبباً في كل ما يصيبهم من نكسات وانحطاط، بينما اعتبر غيرهم من أمم الأرض أن الإنسان مسئول عن الأخذ بأسباب التقدم أو إهمالها، فتقدم غيرهم بينما تأخر ركبنا عن المسيرة، وهذه سنة الله في كونه ولن تجد لسنة الله تحويلاً.

ومهما يكن من أمر فلقد كان الخلاف حادًّا بين أنصار هذين الاتجاهين في الإسلام، الاتجاه الجبري الذي مثله الجهم وسار في ركبه الأشاعرة، والاتجاه

الاختياري الذي مثله المعتزلة، ذلك أن كل فريق قد وجد في القرآن ما يؤيد مذهبه حسب فهمه لطبيعة العلاقة بين الإرادة والأمر من جانب، وطبيعة العلاقة بين الإرادة والمحبة والرضى من جانب آخر، ولذلك أخذ كل فريق ينتصر لرأيه بالآيات القرآنية ويتأولها حسب فهمه لطبيعة العلاقة بين الصفات الإلهية ويستدل بالأدلة العقلية التى كان يهدف من ورائها إلى تنفيذ دعاوي خصمه أكثر مما يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، ولم يسلم كل واحد من الفريقين من توجيه التهم الشنعاء بالكفر والخروج عن الملة إلى خصمه واعتبروا أن لفظ القدرى من ألفاظ السباب التي أخذ كل منهم يتبرأ منها وينسبها إلى الآخر [1]، كما اعتبر كل فريق أن ما معه من آيات يستدل بها على رأيه محكمة لا تقبل التأويل أما الآيات التي يستدل بها خصمه فهي من قبيل المتشابه الذي يجب تأويله وحمله على المحكم في بابه وبدت آيات القرآن وكأنها يعارض بعضًا بعض عند كل من الفريقين.

ولعل من أسباب الخلاف حول هذه القضية ما وجده المسلمون في القرآن الكريم من آيات تتصل بهذه المشكلة. فهناك آيات كثيرة توحي ظواهرها إلى قارئها بالقول بأن القضاء السابق قد حدد لكل إنسان مصيره في حياته وأنماط السلوك التي يعيش بها حياته، مثل قوله تعالى: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴿٢٢﴾ ﴾ [2]، وقوله ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا ﴿٥١﴾ ﴾ [3].

كما أن هناك آيات أخرى تشير ظواهرها إلى حرية الإنسان واستقلاله في فعله. قال تعالى: ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴿٤٠﴾ ﴾ [4]، ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٧٧٢ -٧٧٣ وانظر: politcial attitudes of the muitazilsh by m. watt.p.72 من مجلة royal A siatic society العدد الثاني سنة ١٩٦٣.

(٢) سورة الحديد: آية ٢٢.

(٣) سورة التوبة : آية ٥١.

(٤) سورة فصلت: آية ٤٠.

عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ ﴿١٠٥﴾ ﴾[1] ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴿١٢٣﴾ ﴾[2] ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ ﴾[3].

ويرى جماعة من المستشرقين أن هذه القضية يرجع السبب المباشر لأثارتها بين المسلمين إلى تأثر علم الكلام بالفلسفات الأخرى كالمسيحية واليهودية مثلاً.

ويذهب جولد تسيهر إلى أن أقدم احتجاج على القدر الأزلي المطلق قد أتى إلى الإسلام من سوريا.

ويعلل فون كريمر هذا بأن العلماء المسلمين القدامى قد تلقوا من علماء اللاهوت المسيحي ما حملهم على الشك في القدر، وذلك لأنه كان هناك جدل ومشاحنة بين علماء اللاهوت في الكنيسة الشرقية لأن دمشق كانت المركز العقلي الرئيسي للإسلام في عصر الخلافة الأموية وكانت في الوقت نفسه مركز التفكير النظري في ميدان أكثر اتساعاً [4].

وأخذ بهذا الرأي مجموعة من الباحثين المسلمين وغيرهم. ونحن لا ننكر أثر هذه الثقافات في تراث المعتزلة والأشاعرة على سواء، ولكن لا ينبغي أن نولي هذا الجانب أهمية كبيرة في هذه المشكلة بالذات لأن الحديث حولها نشأ في عصر الرسالة الأول، وقبل الخلافة الأموية وقبل انتقال العاصمة إلى دمشق في عصر الأمويين. وليس الحديث عن الجبر والاختيار وفقاً على دين معين أو مذهب فلسفي بذاته. فاليهودية أسبق من المسيحية وكان فيها طائفة القراء أو

---

(١) سورة التوبة: آية ١٠٥.

(٢) سورة النساء: آية ١٢٣.

(٣) سورة الزلزلة: آية ٧.

(٤) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٨٤ط دار الكتاب المصري سنة ١٩٤٦ ترجمة محمد موسى، علي حسن عبد القادر.

أصحاب النص الذين تمسكوا بعقيدة الجبر ودافعوا عنها، وبجانبهم كانت طائفة الربانيين الذين أخذوا بمبدأ الحرية الإنسانية (١).

وليس صحيحاً ما يقال من أن السبب المباشر لنشأة هذه المشكلة في الإسلام هو تأثرهم بالمسيحية. فإن النصوص التي احتواها القرآن حول هذه القضية هي التي أثارت اهتمام المسلمين بالحديث عنها والجدل حولها. وإن كان هناك أثر للثقافات الأخرى في مذهب المعتزلة أو الأشاعرة حولها فإن هذا الأثر لا يعدو أن يكون في طريقة عرض المشكلة، أو منهج بحثها. أما القول بأن السبب الحقيقي في إثارتها يرجع إلى التأثر بالمسيحية فهذا ما يأباه واقع المشكلة التاريخي الذي يرجع بها إلى عصر الرسول ﷺ .

ولقد حدد كل فريق من المعتزلة والأشاعرة موقفه من هذه المشكلة بناءً على موقفه السابق من قضية الإرادة والحكمة والعدل الإلهي. لذلك فإن كل فريق قد فهمها على نحو يخالف ما عليه الفريق الآخر وبالتالي فإن طبيعة معالجتها لابد أن تختلف لدى كل منهما عن الآخر، وهذا يقتضي منا أن نقف مع كل منهما نستوضح موقفه من طبيعة هذه المشكلة وكيفية معالجته لها. وما هو نصيب القضاء الأزلي في وجود الشر في العالم عند كل من الفريقين.

* * *

---

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم ١ / ٨٢.

١ موقف المعتزلة

لقد حدد المعتزلة موقفهم من مشكلة القضاء الأزلي بناء على فهمهم الخاص للعدل الإلهي، فالعدل الإلهي لا يقتضي أن الله تعالى يقضي على عباده الشر أو المعصية ثم يحاسبهم عليها، ولا يجوز أن يجبر الله أحداً من خلقه على ارتكاب أو النطق بكلمة الكفر ثم يقول له في الآخرة لم فعلت المعصية ونطقت بكلمة الكفر، لأنه لا يجوز من الحكيم في فعله أن يقول لعبده أفعل كذا وكذا فإذا نفذ العبد ما أمره به سيده يعود عليه سيده بالحساب والعقاب جزاء على أن نفذ مراده وفعل ما أمر به.

والعقل الذي ثبت به عدل الله وحكمته يقرر أن مقتضى العدل أن يدع الله الحرية للإنسان ليختار أفعاله بنفسه لتصح معه مساءلته في الآخرة لم فعلت كذا ولم لم تفعل كذا. ولو جاز القول بأن القضاء الأزلي قد جبر الإنسان على فعل المعصية أو ارتكاب الجريمة لصح من الإنسان أن يحتج على ربه في الآخرة بأنه، جبره على فعل المعصية والشرور، والله تعالى قد أبطل الاحتجاج بالقدر سلفاً حين رد على المشركين زعمهم الفاسد بأن شركهم كان تنفيذاً لأوامر الله وقضائه. فرد الله عليهم بأن هذه مجرد دعوى كاذبة لا حجة عليها من علم صحيح أو برهان صريح. قال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا ﴿١٤٨﴾ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم ﴿٢٠﴾ ﴾[2] فقال لهم ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ﴿١٤٨﴾ ﴾[3]. ليدلكم على أن الله شاء المعصية أو جبركم على

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٨.

(٢) سورة الزخرف: من الآية ٢٠.

(٣) سورة الأنعام: من الآية ١٤٨.

الشرك" إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون، وفي مقام آخر نجد أن الله يرد هذه الدعوى الباطلة بقوله تعالى: ﴿ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ (١). فالقول بأن القضاء الأزلي قد جبر الإنسان على فعل الشرك وارتكاب المعصية دعوى باطلة قد فندها القرآن الكريم سلفاً وبين أنها مجرد ظن كاذب وتخرص على الله بما لا علم به.

والاحتجاج بالقضاء والقدر يبطل فكرة الثواب والعقاب من أساسها، لأن ذلك يتنافى مع المعايير الأخلاقية التي تحدد مسئولية الإنسان عن أفعاله على مقدار نصيبه من الحرية في اختيار أفعاله وتحديد مصيره، فكلما كان الإنسان حرًّا في اختيار أفعاله صحت مساءلته عنها، أما لو كان القضاء قد جبره على فعل المعصية فإنه بذلك تكون له الحجة على الله ويكون عذره مقبولاً في كل معصية يأتيها أو واجب يقصر فيه.

والعقل والشرع قد حددا لنا أن ثواب الإنسان وعقابه في الآخرة لم يكن إلا لأنه مسئول عما فعل في الدنيا من طاعة أو معصية. قال تعالى: ﴿ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ (٢)، ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٠﴾ ﴾ (٣)، والرسول ﷺ يقول: « **كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته** » (٤) ولو كان القضاء الأزلي قد حمل الإنسان كرهاً على فعل المعصية أو حدد له أنماطاً معينة من السلوك في حياته لما كان للتكاليف الشرعية أي معنى ولا للثواب والعقاب فائدة. ولماذا يكلف الإنسان إذن بالأوامر والنواهي ما دام القضاء سوف يحمله قهراً على فعل ما أراده الله له من طاعة أو معصية.

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٢٠.

(٢) آل عمران: من الآية ٧٩.

(٣) الحج١٠.

(٤) ورد الحديث في البخاري كتاب الجمعة، والوصايا، والعتق، مسلم كتاب الإمارة، ابن حنبل ٣/ ٥.

وما هي الفائدة التي ينتظرها الرسل من أقوامهم إذا كانوا يعلمون أن القضاء سوف يحمل اتباعهم قهراً على تنفيذ ما أراده الله منهم ؟

أليس في هذا القول نوع من التجوير لله ؟

أليس هذا القول يحمل في طياته نسبة للعبث إلى فعله تعالى ؟!

هكذا يقرر المعتزلة أصول نظريتهم في العدل الإلهي عقلاً ونقلاً.

وهذه هي الفكرة الأساسية التي ينطلق منها المعتزلة لتحديد هذه المشكلة ومعالجتهم لها، وكذلك ما يتفرع عنها من قضايا تتصل بطبيعة العلاقة بين الله والإنسان. فالله عدل في أفعاله، حكيم لا يفعل العبث، وهذا يعني أنه لا يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها في الآخرة.

مفهوم القضاء عند المعتزلة :

يفسر المعتزلة القضاء تفسيرات مختلفة تتنوع في استعمالها حسب ورودها في كتاب الله تعالى. ويذكر القاضي عبد الجبار في شرحه للأصول الخمسة أن القضاء في كتاب الله على أنواع:

النوع الأول :

قضاء بمعنى الخلق والاختراع والإبداع على غير مثال سابق: وذلك كما في قولـــه تعالى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَا ﴿١٢﴾ ﴾ [1]. بمعنى أن الله خلقهن وأبدعهن إبداعاً على غير مثال سابق. ولم يشركه في ذلك أحد من سائر خلقه.

النوع الثاني:

قضاء بمعنى الانتهاء من الشيء والفراغ منه. كما تقول قضيت فعل كذا

---

(١) سورة فصلت: الآية ١٢.

إذا انتهيت منه. قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ ﴾[1] ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾[2] بمعنى انتهاء مدة موسى المحددة له، وانتهاء حاجة زيد من زوجته زينب. وكلها تعني الفراغ والانتهاء من الشيء بعد تحصيله.

النوع الثالث:

قضاء بمعنى الأمر والإيجاب والإلزام. كما تقول لصاحبك لكي تنجح يلزمك أن تذاكر، والنجاح يقضي عليك أن تذاكر: قال تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾[3] "فالقضاء هنا معناه الأمر بوجوب العبادة شرعاً ولزوم الطاعة لله".

النوع الرابع :

قضاء بمعنى الكتابة. قال تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴾[4].

النوع الخامس :

قضاء بمعنى الإعلام والإخبار. قال تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴾[5].

والقضاء في كل هذه الآيات وفي غيرها لا يحمل معنى الإكراه أو الجبر على إتيان فعل المعصية أو ترك فعل الطاعة. وإذا كانت آية الإسراء

---

(١) سورة القصص: آية ٢٩.

(٢) سورة الأحزاب: آية ٣٧.

(٣) سورة الإسراء: آية ٢٣.

(٤) وانظر شرح الأصول الخمسة :٧٧٠، وانظر فصل الاعتزال ١٦٨ - ١٦٩.

(٥) وانظر الرد على المجبرة للإمام يحيى بن الحسين ١٠٨/٢ رسائل العدل. الحجر ٦٦.

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ تعنى الأمر والوجوب فليس الأمر بالعبادة هنا يعني الإكراه أو الاضطرار، وإنما هو أمر ديني اختياري قد يفعله المؤمن ويتركه الكافر. واستعمال القضاء بمعنى الجبر والحتم لم نقرأه عند المعتزلة. كما في قولنا قضى القاضي على السارق بالقطع أو الحبس. بمعنى الزم أو حتم وجوب تنفيذ هذا الحكم كرهاً واضطراراً. وهذا المعنى لا يستعمل عند المعتزلة في حق الله تعالى، لأن الله يقضي الحق ويظهره للناس على ألسنة رسله ثم يترك لهم حرية الفعل أو الترك ليصح منه الثواب والعقاب. لأنه لا تكسب كل نفس إلا عليها ولم يؤت أحد في دينه من قبل الله تعالى، وإنما يؤتي العبد من قبل نفسه بسوء نظره في اختياره، وإيثاره الهوى على الرشاد والباطل على الحق. [1].

وإذا أطلق لفظ القضاء بلا تقييد أو إضافة فإنه ينصرف إلى معنى الخلق والتقدير والإيجاد، كما في قوله تعالى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ ﴾، لذلك فلا يستعمل لفظ القضاء مضافاً إلى أفعال العباد حتى لا يظن إنسان أن الله خلقها في العبد فيكون العبد مجبراً على إتيانها.

والأمور التي يأتيها العبد بقدرته واستطاعته كالطاعة والمعصية ينظر فيها على النحو التالي:

أولاً: إذا كانت تتعلق بالطاعة كالواجب والنافلة يصح إطلاق القول فيها بأنها من قضاء الله. ويحمل ذلك على معنى أن الله أمر بالطاعة أو أخبر بها وأوجبها على العباد. فأشبهت في ذلك ما يخلقه الله تعالى ويلزمنا الرضى بها كما قال تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾.

ثانياً: إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالمعصية أو القبائح فلا يصح القول فيها

(١) المرجع السابق ١٠٨/٢.

بأنها من قضاء الله على أي معنى من المعاني السابقة في القضاء، لأن الله لم يأمر بها العباد ولم يخلقها فيهم. ولا يجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر بها لما في ذلك من الإيهام بأنه خلقها أو أجبر عليها العباد.

ثالثاً: إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالأفعال الإنسانية على سبيل الجملة بما فيها من طاعة ومعصية فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر عنها ودل عليها لأن معنى القضاء هو الخبر والدلالة دون الخلق والفعل لهذه الأمور. لكن لا يصلح إطلاق ذلك في المعصية منفردة عن الطاعة خوفاً من الإيهام [١].

هل يقضي الله المعصية على العباد ؟

إن تحديد المعتزلة لمعنى القضاء على هذا النحو السابق يوضح الطريق أمامهم لرد اعتراضات خصومهم وللإجابة على كل التساؤلات حول هذه القضية.

كما أنها تحدد العلاقة بين القضاء الأزلي وبين المعصية أو وجود الشر في العالم. فهل يقضي الله المعصية على العباد؟ وما علاقة القضاء الأزلي بالمعصية؟ هل يخلقها الله؟ هل يأمر بها؟ وهل يخبر عنها؟ أو ليست هناك علاقة بين القضاء والمعصية؟ مع أن الأمة مجمعة على أن كل شيء بقضاء الله؟.

وفي مقام الإجابة على كل هذه التساؤلات نجد المعتزلة يستوضحون السائل. ماذا تعني بقولك أن المعصية بقضاء الله؟

أتعني بذلك أن الله قضاها بمعنى أنه خلقها وجبر العباد على فعلها وأنه لولا قضاء الله لها على العبد لما صح منه أتيانها. فيكون قضاء الله سبباً في

(١) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ٢١٢/١ رسائل العدل.

ارتكاب العبد فعل المعصية؟ إن أراد ذلك المعنى فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ومعاذ الله أن يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها، وهذا ما يثبت بالدليل فساده. لأنه يوجب أنه لا أمر ولا نهي ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب. وهذا لا يصح إضافته إلى القضاء على هذا المعنى لفساده عقلاً وشرعاً.

وإن أراد أن الله قضى المعصية بمعنى أنه علمها وأحاط بها قبل وقوعها من فاعلها، فذلك صحيح وجائز وشائع في الاستعمال، لكنه يوهم الخطأ حيث إن الإطلاق بأن كل شيء بقضاء الله يوهم المعنى الأول وقد ثبت فساده.

وإن أراد أن الله قضى المعصية بمعنى أنه أمر بها، أو ألزمها وجبر العباد عليها، أو أوجبها كما أوجب الطاعة في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [1]. فهذا استعمال باطل في جانب المعصية ولا يجوز إطلاقة إلا في الطاعة فقط، لأن الله لا يأمر بالمعصية والكفر. وهذه معاني القضاء التي استعملها القرآن الكريم وكلها لا يمكن استعمالها في المعصية إلا على معنى الأخبار عنها فقط: وترك ذلك أولى لمظنة الإيهام.

ويقول القاضي عبد الجبار: ونحن نطلق ذلك في الطاعة دون المعاصي والمباحات، فيقولون إن الله قضى الطاعة إذا أمر بها وألزم عباده إياها "لا على معنى أنه خلقها في العبد أو جبره عليها" لأن ذلك المعنى بعيد تماماً عن أذهان المعتزلة. ويخطئ من يضيف الطاعة والمعصية - على سواء - إلى الله خلقاً وإيجادًا لأن ذلك يبطل معنى الثواب والعقاب كما سبق، وإضافة الطاعة إلى الله تكون على معنى أنه أمر بها وسهل فيها ولطف للعباد بها، أما القول بأنه خلقها في الإنسان فلا يصح اعتقاد ذلك لا في الطاعة ولا في المعصية [2] لأن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة.

---

(١) سورة الإسراء: من الآية٢٣.

(٢) انظر فضل الاعتزال: ١٧٤ ط الدار القومية للنشر تحقيق فؤاد سيد سنة ١٩٧٤.

ما لله وما للإنسان في فعله:

يفرق المعتزلة في فهمهم لطبيعة القضاء الأزلي وعلاقته بالفعل الإنساني بين جانبين أساسيين من أفعال العباد.

١- فهناك أفعال يتوقف إيجادها وإحداثها على قدرة الإنسان واختياره وقصده إليها وتحصيله لها باستطاعته وقدرته، وذلك مثل الطاعة التي يسعى الإنسان في تحصيلها فهو يذهب مختاراً إلى المسجد لأداء فريضة الصلاة، ويتحمل المشقة في أداء الصيام والحج، وينفق من ماله مختاراً تنفيذاً لفريضة الزكاة. وكذلك المعصية. فاللص يمشي مختاراً للسطو على فريسته، وكذلك قاطع الطريق فإنه يتربص بالناس بمحض اختياره ولا يفعل ذلك إلا لأنه مستطيع وقادر على ذلك، وهذه الأمور مثلها في ذلك كالآكل والشرب والنوم وغيرها مما تتعلق به حياة الإنسان فإنها تتوقف على دواعيه إليها وقصده لها إن شاء فعلها وإن شاء تركها.

فهذه الأمور وما شاكلها تنسب إلى الإنسان خلقاً وإيجاداً، لأنه يحاسب عليها في الآخرة ولا تضاف إلى الله في شيء من ذلك.

٢- وهناك أفعال أخرى تحدث للإنسان وتصيبه وتحل به بدون اختياره ودون قصد منه، فلم يسع إليها، ولم يجتهد في تحصيلها، ولم يكن عنده داعية إليها، كالمرض والسقم والعمى وسائر ما يصيب الإنسان في حياته مما لا دخل في إحداثه. فهذا النوع من الأفعال يصح إضافته إلى الله تعالى من جميع الوجوه، حيث لا دخل للإنسان في هذا النوع وقد اقتضى عدل الله وحكمته في خلقه أن يكلفهم على قدر ما آتاهم من وسائل الاستطاعة التي يتمكنون بها من أداء ما كلفهم به فلا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يكلفها إلا ما أتاها.

ولما كان النوع الأخير من الأفعال لا دخل للإنسان فيه بوجه من الوجوه

كالعمى والمرض مثلاً فإنها أمور تضاف إلى القضاء خلقاً وإيجاداً، لأنه صح اعتبارها عذراً شرعياً مانعاً عن فعل الواجب الذي كلف به الصحيح الجسم، وجاز اعتبارها حجة شرعية في ترك بعض الواجبات المتعلقة بها كالجهاد مثلاً قال تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ (١). لأنهم لا يستطيعون مباشرة الجهاد في سبيل الله ، ولا يمكنهم الخروج لملاقاة الأعداء مع ما هم فيه من مرض وعمى، وإنما سقط عنهم هذا الواجب لأن العلل التي نزلت بهم لم تكن من خلقهم ولا يصح إضافتها إليهم بوجه من الوجوه، وإنما ذلك يرجع إلى قضاء الله فيهم لما له في ذلك من الحكمة. فهو لم يفعلها عبثاً بهم بل أراد بهم الصلاح في ذلك، وهذا يخرجها عن مفهوم الشر ولذلك فقد سماها الشرع بلاء وفتنة ولم يسمها شرًّا.

أما الأمور التي لا علاقة للقضاء بها على سبيل الخلق والإيجاد فلم يجعلها الشرع عذراً لصاحبها لأنها من صنع الإنسان وخلقه وهو مسئول عنها، فلم يقل جل شأنه ليس على الكافر حرج، ولا على السارق حرج، ولا على قاطع الطريق حرج، لأن الله لم يخلق فيهم الكفر والسرقة وقطع الطريق كما خلق في النوع الأول العمى والمرض والعرج. ولو كانت علاقة السرقة والكفر بالقضاء كعلاقة العمى والمرض لصح من الشرع أن يجعلها عذراً لصاحبها في رفع العقاب عنهم في الآخرة والله لم يقض ذلك ولم يخلقه في عباده لأنه جور وظلم والله لا يقضي إلا الحق، وعلاقة القضاء بهذه الأمور هي النهي عنها والحكم على مرتكبيها بالعقوبة في الآخرة، ولو صح جعلها عذراً لصاحبها كالعمى والمرض لما نعي القرآن أقواماً يحتجون بنفس الحجة على الله في قوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا ﴿١٤٨﴾ ﴾ (٢).

---

(١) سورة النور: آية ٦١.

(٢) سورة الأنعام: آية ١٤٨.

والواجب على الإنسان أن يفرق في ذلك بين ما هو لله وما هو للإنسان في هذه الأفعال، ويميز بين فعل الله الذي ينزل بالخلق وبين فعل الخلق بأنفسهم، فما استطاع الإنسان أن يلوم نفسه عليه كان من فعله، وما لم يستطع أن يلوم نفسه عليه فليس فعلاً له. والأمة كلها مجمعة على أن الكفر والفسوق جور وظلم وباطل، والله جل شأنه لا يقضي الجور والظلم، والله تعالى قد تعبد عباده بوجوب الرضا بالقضاء والقدر، فلو كان الكفر والمعاصي بقضاء الله لوجب على العبد الرضى بها، ولما صح من الرسول أن يقول: « **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه** »[(١)] الحديث. ولما حث الشرع على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مادام أن الكل بقضاء الله. بل لا يصح على ذلك بعثة الرسل ولا إنزال الكتب لهداية الناس.

ونحن نجد المسلمين إذا نزلت بهم كارثة أو حلت بهم حوادث من مطر يهدم بيوتهم، أو آفات تجتاح زرعهم، أو وباء صحي كالطاعون مثلاً لا يجزعون ولا يسخطون، بل يقولون رضينا بقضاء الله فينا وسلمنا له الأمر، ولم يسخط ذلك أحداً منهم وإنما يسارع في الأخذ بأسباب النجاة كالفرار من الطاعون أو مقاومة الآفات مثلاً.

أما إذا ظهرت الفواحش في مجتمع ما، وانتهكت محارمه وتفشت فيه الأمراض الاجتماعية كالسرقة والرشوة وقطع الطريق فإن الجميع يعلن سخطه وكراهيته لأهلها ويتبرأون منهم، وفي هذا اعتراف ضمني بأن هذا من فعل الإنسان وليس من فعل الله. عكس النوع الأول من الآفات والمصائب.

لماذا لا يقضي الله المعصية؟

هكذا يتساءل المعتزلة، وتتردد هذه الأسئلة كثيراً في تراثهم.لماذا لا يقضى الله المعصية؟

---

(١) ورد الحديث في مسلم (كتاب الإيمان)، ابن حنبل ٣/١٠.

ويقدم المعتزلة أدلة كثيرة عقلية ونقليه على أن الله تعالى لا يجوز أن يقضي المعصية. ولا يريدها. فالله تعالى يقول: ﴿ وَٱللَّهُ يَقۡضِي بِٱلۡحَقِّ ﴾ [1]. ﴿ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلۡحَقَّ ﴾ [2] ولما كانت المعصية والكفر جوراً وباطلاً علمنا أن الله لم يقضها ولم يأمر بها ولا يحبها.

والله تعالى لا يحب أن يتظالم الناس "ولا يظلم ربك أحداً" كما جاء في الحديث الصحيح « **يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا** » [3]. فكيف يحرم الله الظلم على نفسه ويقضيه على عباده.

ومما يدل على ذلك أن الله تعالى يقول: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ فلما قضى الله الطاعة وأمر بها علمنا من ذلك أنه لم يقض عبادة الأصنام والأوثان ولا عقوق الوالدين.

ولو تأملنا أحوال العالم وما فيها من مظاهر الفساد والكفر فإنه لا يصح بحال ما أن نقول إن الله قضى ذلك أو أوجبه، فنحن نعلم أن في الأرض من يقول أن الله ثالث ثلاثة وإن لـــه صاحبة وولداً، وفي الأرض من يقول لا رب ولا خالق وأن الأشياء لم تزل هكذا، ليل ونهار، وشمس وقمر، وسماء وأرض، ومطر وصحو، موت وحياة، وفي الأرض من يأتي الفواحش ما ظهر منها وما بطن. فإذا كان كل ذلك بقضاء الله وإرادته لوجب الرضى به لأننا مطالبون بالإيمان بالقضاء والقدر والرضى به، في الوقت الذي أوجب الله علينا أن نسخط الكفر ولا نرضاه. فكيف يقضي الله الكفر ويطلب منا عدم الرضى به. ولماذا كانت حروب الرسول إذن ؟ ولماذا قال: « **أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا**

---

(١) سورة غافر: آية ٢٠.

(٢) سورة الأحزاب: آية ٤.

(٣) ورد الحديث في مسلم " كتاب السيرة باب تحريم الظلم.."

إله إلا الله ما داموا هم ينفذون قدر الله فيهم أليس في ذلك نوع من العبث؟ » وما هو مفهوم المعصية إذن ما دام الكل ينفذ إرادة الله في الطاعة والمعصية على سواء [1].

وإذا كانت المعصية بقضاء الله على سبيل الحتم والإلزام كما يدعى المجبرة وإذا كان الأمر كما قالوا أن الله قضى على قوم بالمعصية فلا يقدرون على العمل بخلافها ولا يخرجون عن شيء منها إلى الطاعة. وقضى على آخرين بالطاعة فلا يقدرون على الخروج منها إلى المعصية فالسؤال الوارد بعد ذلك كله إلى من يا ترى أرسل الله النبيين والمرسلين وأنزل معهم الكتب ؟

ولماذا دعوا الناس؟

وعلى من احتجوا؟

وما هي حاجة العباد إليهم إذن؟

وما المعنى الذي قصده الله من إرسالهم إذاً كان قضى عليهم بما أراد منهم ؟ وإذا كان الله أرسلهم إلى قوم وقد منعهم من طاعته وحال بينهم وبينها ومنعهم من الدخول فيها فذلك ظلم وجور وعبث وسفه لا يليق بجلال الحق سبحانه، ولولا أن الله قد علم أن عباده يقدرون على طاعة رسله ما أرسلهم إليهم، ولا أمر بطاعة الرسل، وما قال: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ﴿٨٠﴾ ﴾ [2] وما حثهم على الطاعة ووعدهم بالثواب عليها.

ويذهب المعتزلة في استدلالهم على إنكار القضاء بالمعصية إلى حد بعيد

---

(١) الرد على المجبره. يحيى بن الحسين: ٢/٦١ - ٦٢.

(٢) سورة النساء: آية ٨٠.

في الإلزامات للخصوم فيقولون لهم. إذا كانت جميع الفواحش والشرور مرادة لله تعالى وبقضائه على عباده، فما الفرق بين وظيفة الرسول ووظيفة إبليس اللعين عندكم؟

وإذا كانت جميع الفواحش التي يدعو إليها إبليس بقضاء الله وجميع الطاعات التي يدعو إليها الرسل بقضاء الله.. فما الفرق بينهما إذن إذا كان الكل يدعو إلى تنفيذ قضاء الله [1] ؟.

والشرع قد أوجب علينا أن نرد الظالم عن ظلمه وندفع الباغي عن عدوانه وبغيه ومن رأى منا منكراً فليغيره، ومن قتل دون ماله فهو شهيد وكذا من قتل دون دمه أو عرضه، ولو كان ذلك شيئاً مقضياً علينا حتماً وإلزاماً لما طلب الرسول منا ذلك [2]. ويظهر الأثر الاجتماعي لرأي المعتزلة في هذه المشكلة حين يحتج الطغاة من الحكام بأن ظلمهم للرعية قدر الله فيهم ويحتج المجرم والظالم واللص أمام العدالة بأن ما فعله كان قضاء وقدراً. إذ لو صح ذلك لبطلت القوانين ولما احتج مظلوم على ظلمه وشاعت الفوضى في الجتمعات.

أما الآيات التي يستدل بها القائلون بالجبر على أن المعصية بقضاء الله فإن المعتزلة يتأولونها بما يتفق ومعنى القضاء عندهم بحيث لا يحمل معناها على القضاء الحتم أو القدر الملزم بالمعصية.

ومما يستدل به القائلون بالجبر قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ﴾ [3]. فظنوا أن الله خلق لجهنم جماعة من الناس بلا جريرة ولا ذنب اقترفوه، خلقهم ضالين ابتداء بحيث لا ينفلتون مما

---

(١) الرد على المجبرة :يحيي بن الحسين ٦٣/٢.

(٢) إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى ٢٩٠/١ رسائل العدل.

(٣) الأعراف: من الآية١٧٩

قضاءه الله عليهم .. ولكن معنى الآية أن الله تعالى علم بما سيكون عليه العباد وما يكون منهم من أسباب موصلة إلى ما هم فيه من أحوال، فأخبر سبحانه عما سيكون منهم آخر الأمر، ثم ذكرت الآية في آخرها السبب الموصل إلى كونهم في جهنم قال تعالى: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [1] فأخبر الله عنهم أنهم لم يستعملوا ما معهم من أدوات النجاة حتى يسلموا بها من عذابه، فكان ضلال قلوبهم وعمى أبصارهم سبباً في مصيرهم وليس أن الله ابتدأهم بالخلق ليكونوا في نار جهنم [2].

وأما قولـه تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴿٦﴾ ﴾ [3] ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾ [4] ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴿١٣﴾ ﴾ وما جاء في القرآن على شاكلتها فيستدل بها القائلون بالجبر على أن هؤلاء قد حقت عليهم كلمة ربك فلا يستطيعون خروجاً عنها. ولكن المعتزلة يفسرون إحقاق الكلمة هنا بأنها الحكم على من كفر بالنار لأن الله علم سلفاً بما سيكون من العباد من طاعة أو معصية فأخبر عن الجزاء العدل لكل فريق .. فالعبد كان يستطيع أن يحسن الاختيار لنفسه ولكن لعبت به الأهواء واختار المعصية على الطاعة وعلم الله تعالى ما وقع عليه اختيار العبد وما تصير إليه عاقبته " ولم يدخلهم علمه سبحانه بأحوالهم في صغيرة ولم يخرجهم من كبيرة" [5].

---

(١) الأعراف: من الآية١٧٩.

(٢) انظر مسائل يحيي بن الحسين في الرد والاحتجاج على الحسين بن محمد ابن الحنفية :المسألة ٢٢٦/ ٢٤٩ – ٢٥٠ رسائل العدل.

(٣) سورة هود: آية ١١٩.

(٤) سورة السجدة: آية ١٣.

(٥)نفس المرجع: ٢/ ٢٧٥.

وأما آيات المشيئة وما على شاكلتها فهي تتحدث عن كمال قدرته تعالى وأنه لا يخرج عنها شيء في السماوات والأرض فلو شاء الله أن يهدي الناس جميعاً على سبيل الإلجاء والإكراه لفعل بهم ذلك. ولو فعل ذلك لبطلت، التكاليف والثواب والعقاب ولما خلق الله الجنة والنار، ولكان الناس كلهم مصروفين لا متصرفين ومفعولاً بهم لا فاعلين. ولكنه سبحانه أراد ألا يثيب ولا يعاقب إلا عاقلاً متخيراً مميزاً فأمر العباد ونهاهم، وبشرهم وهداهم، وجعل لهم استطاعات ينالون بها المعاصي والطاعات ليطيع المطيع .. ويعصي العاصي [1].

وأما قوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَآءَ فَزَيَّنُواْ لَهُم مَّا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴿٢٥﴾ ﴾ [2] ﴿ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [3] وغير ذلك من الآيات التي قد يفهم منها أن الله يبتدئ عباده بالضلال والتزيين فإنها مؤولة عند المعتزلة إلى ما يليق بها من معان أخرى لا تنسب إلى الله الجور والظلم. فإن قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾ فإن هذه الآية نزلت في أبي جهل حين كان المسلمون يسبون آلهتهم فذهب أبو جهل إلى أبي طالب عم الرسول قائلاً له. أن ابن أخيك يشتم آلهتنا ويقع في أدياننا. فإن لم ينته وإلا شتمنا إلهه. فأنزل الله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾ تأديباً للمؤمنين حتى يمتنعوا عن سب آلهتهم لكي لا يجترئ المشركون على شتم رب العالمين والتزيين هنا هو الإمهال.

كذلك قولــه: ﴿ ۞ وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَآءَ ﴾ فإن الله تعالى أمهلهم ولم يعاجلهم

---

(١) المرجع السابق ٢ /٢٧٥، وانظر الانتصار للخياط :١٢١ - ١٢٢.

(٢) سورة فصلت: آية ٢٥.

(٣) سورة الأنعام: آية ١٠٨.

بالعقوبة كما في قوله تعالى: ﴿ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴾ (١) وكأن تأخير الله العقوبة وإمهالهم وتركهم ليرجعوا عما هم فيه بمثابة إقامة الحجة عليهم لينقطع بذلك عذرهم، فكان إمهالهم بمثابة التزيين لهم إذ هو السبب في تماديهم في كفرهم كما يقول السيد لعبده إذا تركه من العقوبة على الذنب بعد الذنب، وصفح عنه المرة بعد المرة ليرجع، فتمادى العبد في عصيانه، فيقول لـه سيده أنا الذي زينت لك وأطمعتك فيما أنت فيه إذ تركتك ولم أعاجلك بالعقوبة.

وأما القرناء فإن الله أمر بمخالفتهم ونهى عن طاعتهم ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴾ (٢)، ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا ﴾ (٣) فبين سبحانه أنه العدو اللدود للإنسان، فكان اتباعهم لقرنائهم سبباً في أن خلى الله بينهم وبين قرنائهم ولم يدفع عنهم نوازل السوء عقاباً لهم على متابعتهم، فكانت تخليته لهم بمثابة التقييض لهم بالقرناء لينفردوا بهم ويضلوهم سواء السبيل (٤).

وأما الآيات التي تتحدث عن الطبع والختم على القلوب والرين عليها والتي تتحدث عن عدم جدوى الإنذار لمن علم الله أنه لن يؤمن فمن الخطأ أن تفهم على أنها ابتداء من الله لعباده، بل هي جزاء على فعل المعصية المتكرر والسابق منهم، قال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ (٥) ﴿ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ (٦). فكفرهم السابق كان سبباً في أن طبع الله على قلوبهم، وكذلك الختم على القلوب. فالله يقول فيها ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ

---

(١) سورة الأعراف: آية ١٨٣.
(٢) سورة القلم: آية ١٠.
(٣) سورة الكهف: آية ٢٨.
(٤) انظر: المرجع السابق :٢/٢٢١ - ٢٢٣.
(٥) سورة غافر: آية ٣٥.
(٦) سورة النساء: آية ١٥٥.

عَلَىٰ عِلۡمٖ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةٗ ﴿٢٣﴾ ﴾ [1]. فالآية ذكرت سبب الختم والإضلال له. حيث قد أتخذ إله هواه. فلم ينفعه نصح ولا استفاد من هداية السماء. فكان جزاؤه أن ختم الله على سمعه وقلبه. جزاء وفاقا من الله. والقاعدة العامة التي يبنى عليها المعتزلة تأويلهم لمثل هذه الآيات هي أنه لا يجوز من الله تعالى أن يبتدئ عباده بالإضلال والختم والطبع والتزيين وغير ذلك مما قد يفهم من ظواهر بعض الآيات، لأن العدل الإلهي قد اقتضى أن الله تعالى قد منح جميع عباده الاستطاعة والأدوات التي تمكنهم من فعل الشي وضده على سواء.

وأما آيات الإضلال الواردة في القرآن التي قد يفهم من ظاهرها أن الله أضل عباده بغير سبب تقدم كما في قوله تعالى: ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ ﴿٩٣﴾ ﴾ [2]. وقوله تعالى: ﴿ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ ﴿٢٣﴾ ﴾ [3]. وقوله تعالى: ﴿ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ ﴾ [4]. وقوله تعالى كذلك ﴿ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ مُّرۡتَابٌ ﴿٣٤﴾ ﴾ [5]. إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا النوع.. فإنها كلها تعني أن الله حكم عليهم بالضلال بمعنى سماهم به لما ضلوا هم بأنفسهم، وليس المعنى أنه أغواهم وأضلهم عن الصراط المستقيم ابتداء.. والآيات التي يعرضها المعتزلة في هذا النوع أكثر من أن تحصى. ولكن ينبغي أن يعرف هنا أن القاعدة العامة في فهمهم لهذا النوع من الآيات هي أن الله لا يضل خلقة ابتداء. بل يضلهم بعد ما أضلوا هم أنفسهم، فيكون إضلاله لهم عقوبة لهم على ضلالهم السابق، كما يزيد المؤمن إيماناً على إيمانه السابق. وهذا من مقتضى عدله وفضله [6].

---

(١) سورة الجاثيه: آية ٢٣.
(٢) سورة النحل: آية ٩٣.
(٣) الجاثية: من الآية٢٣.
(٤) سورة غافر: آية ٧٤.
(٥) سورة غافر: آية ٣٤.
(٦) العدل والتوحيد :يحيى بن الحسين :٢/٨٦-٩١.

كذلك يتأول المعتزلة الآيات التي تفيد أن الله يختص برحمته من يشاء من عباده مما قد يفهم منه أن ذلك ينال من مفهوم العدل الإلهي أو ينسب إليه نوعاً من المحاباة لبعض خلقه بلا سبب، وعندهم أن اختصاص الله برحمته من يشاء من عباده يفهم على معنيين:

الأول: اختصاصه برحمته ومشيئته أن يزيد المهتدين هدى ويزداد المؤمنون إيماناً لأن القاعدة العامة أنه من يؤمن بالله يهد قلبه. ويفسر هذا المعنى قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ﴿٢٨﴾ ﴾ [(١)] فشاء سبحانه أن يختص برحمته من ثابر على طاعته وسارع إلى تنفيذ أوامره، كما شاء أن يختص من ترك هداه وأعرض عن ذكره بالخزى والغضب. وهذا عدل منه سبحانه.

الثاني: أن يختص من يشاء من عباده المؤمنين بالسلامة وصرف السوء عنهم وإزاحة البلوى، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده المؤمنين وليس المعنى أن الله يدخل من يشاء في معصيته قهرا وإجبارًا أو يدخل من يشاء في طاعته قسراً، ففي كل من الاختصاص بالرحمة أو الغضب سبب تقدم من العبد بين يدى الله ترتب عليه ما يختصه الله به من الرحمة أو الغضب [(٢)].

نشأة القول بالجبر في الإسلام :

تكاد تجمع كتب المعتزلة على القول أن معاوية بن أبي سفيان هو أول من قال بالجبرية في الإسلام، فحين استولى على الخلافة من على وأبنائه من بعده، لم يجد حيله يستدر بها عطف المسلمين ويكسب بها موالاتهم مثل حيلته في

---

(١) سورة الحديد: آية ٢٨.

(٢) المسألة: الثامنة والثلاثون من مسائل الإمام يحيى :٢/٢٨١-٢٨٣. رسائل العدل.

القدر، لأن الرعية لم تكن تأتمر بأمره ولم يستطع معاوية أن يقيم لهم حجة شرعية مقبولة يؤيد بها خلافته إلا الاستدلال بالقضاء الأزلي على ولايته، وأن الله قضى أزلاً ولايته على الأمة وأن من أنكر ولايته فهو منكر لقضاء الله معترض على ما قدره الله وأراده أزلا، وهو بذلك يعد خارجاً عن الإسلام يجب استحلال دمه ومحاربته، وقال قولته المشهورة "لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره" [1]. وكان إذا تحدث إلى جالسيه عن محاربته العدو أو انتصاره عليه يقول لهم: أرأيتهم ما صنع الله. فيضيف ذلك إلى الله تعالى وإرادته يستدعى بذلك إلى تقوية باطله.

كما ينقل عبد الجبار عن معاويه أنه كان يقول: أنا خازن من خزان الله تعالى. أعطى من أعطاه الله تعالى وأمنع من منعه الله تعالى. ولو أراد الله أمرا لغيره.

ويقول أبو على الجبائي: وحدث من ملوك بني أميه مثل هذا القول. وكان معاوية إذا خطب في أهل العراق يقول لهم: يا أهل العراق أترونى قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة وأنا أعلم أنكم تقومون بها وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم. وقد أمرني الله عليكم [2].

ومعاوية يجعل إمارته على المسلمين قضاء وقدرا لا مفر للمسلم من قبوله. فإذا عصى إنسان أو تمرد على ولاية معاوية فإنه بذلك لا يعصى معاوية وإنما ينكر القضاء الإلهي الذي جعل خلافة معاوية حتما على المسلمين، ومن واجب الخليفة أن يدافع عن دين الله وقضائه.

وهكذا أراد المعتزلة أن يصوروا لنا بني أمية على أن القول بالجبر إنما نشأ في دولتهم، وفي أهل الشام خاصة وأنهم حاولوا بذلك أن يستذلوا رقاب

---

(١) فضل الاعتزال :١٤٣.

(٢) فضل الاعتزال، ١٤٣ المغنى ٤/٨.

العامة من الناس لتثبيت ملكهم، وهذه القضية تكاد تكون محل إجماع بين رجالات المعتزلة، غير أني لم أجد – فيما قرأت – أن أحدا أرجع القول بالجبر إلى بني أمية إلا المعتزلة ومن نقل عنهم من المؤرخين الذين تأثروا بفكرتهم.

كما أن هناك جماعة من المستشرقين حاولوا إرجاع نشأة القول بالقدر في الإسلام نفيا وإثباتا إلى مؤثرات خارجية كاليهودية والمسيحية مثلاً، فالمستشرق الإيطالي "نلينو ١٨٧٢– ١٩٣٨" يحاول إرجاع هذه القضية إلى تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة ويقول: كان بعض المتكلمين الأوائل قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق يبحثون القدر، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق اختيار الإنسان وحريته في أفعاله حتى يمكن تبرير الثواب والعقاب (١). كم أخذ بهذا الرأي " فون كريمر " في كتابه الغارات الحضارية على العالم الإسلامي (٢).

غير أن هذا الرأي الذي يذهب إليه نلينو يناقض ما صرح به قبل ذلك من أن "المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل. ولفظ القدر ذو أصل قرآني واضح لا سبيل لنكرانه".

ويذهب أيضاً كل من " سيرتوماس "، " وأرنولد " إلى أنه " من المحتمل أن تكون القدرية، والقائلون بالإرادة الحرة من المسلمين قد استعاروا نظيرتهم في حرية الإرادة من المسيحية مباشرة" (٣)، وسار في هذا الاتجاه زهدي جار الله

---

(١) بحوث في المعتزلة :كمرلو الفونسو نلينو :٢٠٢ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ط النهضة سنة ١٩٤٠.

(٢) ط أبيتك سنة ١٨٧٣ ص٣ ,٦ ,٧- ٨ : نقلاً عن التراث اليوناني هامش ٢٠٢/٢.

(٣) أرنولد: الدعوة إلى الإسلام :٩٢، ترجمة الدكتور حسن إبراهيم، عبد المجيد نعمان، ط القاهرة سنة ١٩٥٧.

في كتابه عن المعتزلة حيث أرجع آراءهم في الحرية والإرادة والقول بالصلاح والأصلح إلى التأثر المباشر بالمسيحية [١]، وخاصة يحيى الدمشقي، وتيودور أبي قره.

ونجد عددًا آخر من المستشرقين قد بحثوا هذه القضية وعرفوا ما تتميز به المصطلحات الواردة الكلامية في البحوث الإسلامية ويتخذ من تمايز هذه المصطلحات دليلاً على أن التراث الإسلامي في عصره الأول لم يتأثر كثيراً بالفلسفات الأخرى، ومن هؤلاء الباحث الألماني "وتبريتزل"، وهو عندما يتحدث عن اللغة والمصطلحات الواردة في كتابي الانتصار للخياط ومقالات الإسلاميين للأشعري يقول: إن ما يلاحظ أن لغة كتابى الانتصار والمقالات غير فلسفية، وأيضاً ما يلاحظ من أن الثروة الفكرية للمتكلمين الأولين في الإسلام بحسب هذين الكتابين يظهر لنا أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية أقل احتمالاً.. فعلى الرغم مما يبدو من أن المصطلحات الكلامية هي عين ما يقابلها في الفلسفة اليونانية فإنه يتبين من البحث الدقيق أن هناك فوارق كبيرة [٢]، غير أن الاتجاه السائد بين المهتمين بالفلسفة الإسلامية من المستشرقين هي أن قضية الحرية الإنسانية أو القول بالقدر إنما نشأ في الإسلام بسبب تأثير اللاهوت المسيحي وخاصة في بلاد الشام.

وما يذهب إليه المستشرقون في هذه القضية لا أساس له من الصحة إذا علمنا أن قضية القدر والبحث في مصير الإنسان عموماً قد أثيرت منذ عصر الرسول ﷺ ، وثار حولها جدل بين الصحابة، وتوجهت الاستفسارات حولها إلى الرسول ﷺ قبل عصر الأمويين بكثيرة وهذا بالطبع يبطل ما يذهب إليه

---

(١) زهدي جار الله :المعتزلة ٢، ٢٦، ٧٥، ط القاهرة سنة ١٩٤٧.

(٢) مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين في الإسلام :١٢٧) ذيل لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين(ترجمة الدكتور أبو ريدة، ط القاهرة سنة ١٩٤٦ نقلا عن محمد عمارة (المعتزلة مشكلة الحرية): ١٥.

المعتزلة من أن القول بالجبر إنما نشأ على يد معاوية بن أبي سفيان وأخذ به أبناؤه من بعده. ولست بهذا أشك في أن الأمويين قد قالوا بالجبر أو استغلوه في صالح سياستهم، ولكني أشك الشك كله في صحة القول بأن معاوية هو أول من قال بالجبر في الإسلام. ولعل هذا هو القول من المعتزلة كان سندا ودليلاً لبعض المستشرقين فيما ذهبوا إليه من تأثيرات مسيحية على نشأة القول بالجبر في الإسلام ذلك أن معاوية بن أبي سفيان كان قد اتخذ بعض كتاب له من المسيحيين ومن رجال اللاهوت المسيحي، ولعل هذا كان هو المدخل إلى القول بالأثر المسيحي في إثارة هذه المشكلة في الإسلام.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن المعتزلة قد مالوا بولائهم السياسي إلى التشيع لأهل البيت العلوي ، فواصل بن عطاء – وهو إمام المعتزلة – قد تربى في بيت محمد بن الحنفية، ونهل من ثقافته وأخذ عنه العلم وأصول المذهب المعتزلي كما أشار إلى ذلك القاضي عبد الجبار في ذكره للسند الذي أخذ عنه أصول المعتزلة. فيقول: إن واصل بن عطاء أخذها عن أبي هاشم محمد بن الحنفية وهو عن أبيه على ابن أبي طالب [1]، وطالت ملازمة واصل لابن الحنفية حتى قيل من أراد أن يعرف فضل محمد في العلم فلينظر إلى أثره في واصل بن عطاء[2]، كما أن ولاء الشيعة للمعتزلة أصبح حقيقة لا تنكر، وخاصة بعد ظهور كثير من تراث الشيعة الزيدية الذي يؤكد أن الشيعة قد أخذوا بأصول المعتزلة حول قضيتي العدل والتوحيد. وبين يدي الآن رسائل كثيرة منها المصور والمطبوع من تراث الشيعة وكلها تؤكد هذه الحقيقة، وخاصة رسائل الشريف المرتضى أبي القاسم الرس ويحيى بن الحسين، ويحيى بن حمزة العلوي. فهناك

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ٢٤ هامش :١ نقلا عن أول ورقة من شرح الأصول الخمسة بتعليق أبي محمد الفرزاذي، مصورة بدار الكتب (٢٧٧٩٩) ب.

(٢) فضل الاعتزال : ١٣٤.

ولاء فكري وسياسي متبادل بين المعتزلة والشيعة. وهذا الولاء قد يفسر لنا ما يذهب إليه المعتزلة من أن الأمويين – خاصة معاوية – هو أول من قال بالجبر في الإسلام. وسنأتي الأن على ما يناقض هذه الفكرة من تراث المعتزلة أنفسهم، وإذا ثبت بطلان دعوى المعتزلة هذه فإن هذا يبطل بالتالي ما تقوم عليه دعاوي المستشرقين في أن نشأة الجدل حول هذه القضية يرجع إلى تأثر العلماء المسلمين باللاهوت المسيحي في عصر بني أمية وفي الشام خاصة.

إن أول من قال بإسناد فكرة الجبر إلى معاوية هو أبو على الجبائي شيخ المعتزلة المتوفى سنة ٣٠٣هـ وتناقلها عنه المعتزلة طبقة بعد طبقة عن طريق القاضي عبد الجبار وأبي القاسم البلخي وغيرهما [(١)]، من المعتزلة، وأبو على الجبائي قد تلقى أصوله في الكلام عن أبي يعقوب ، فعن عثمان الطويل، فعن أبي الهزيل العلاف وهو عن واصل بن عطاء فعن محمد بن الحنيفة، فالسلسة تنتهي إلى الشيعة في أصلها الأول وهذا قد يقوي ما لدينا من شك في نسبة هذا القول إلى معاوية، فالصراع كان محتدما بين الأمويين والعلويين حول الخلافة. ولا شك أن هذا الصراع قد يتولد عنه أمثال هذه الاتهامات من المعتزلة إلى الأمويين ولاء منهم لبني على. وإذا نظرنا إلى ما ينقله المعتزلة عن السلف حول هذه القضية تأكد لنا صحة ما نقوله من أن بني أمية لم يكونوا أول من تكلم عن الجبر، وأن القضية كانت مثار جدل منذ عصر الرسول ﷺ وهذا يتأكد صحته من ثلاثة وجوه:

أولاً: ينقل القاضي عبد الجبار في كتابه المغني عن الحسن البصري في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَـٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴿٢٨﴾ ﴾ [(٢)]، إنه قال: أن الله تعالى بعث

(١) انظر المغني : ٥٤/٨ فضل الاعتزال : ١٤٣.

(٢) الأعراف من الآية٢٨.

محمداً ﷺ إلى العرب وهم قدرية مجبرة، يحملون ذنوبهم على الله، ويقولون أن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه وأمرنا به. فقال جل وعز: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَـٰحِشَةً .. أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ (١).

وهذا يوضح لنا أن القول بالجبر لم ينشأ عن بني أمية. ولم يكن معاوية هو أول من قال بالجبر كما ذهب الجبائي. بل ذلك كان موجوداً فيما قبل الإسلام وكان مما يحتج به العرب في شركهم ومعاصيهم وأن الله قد أبطل احتجاجهم به في القرآن.

ثانياً: ثبت بالأحاديث الصحيحة أن الرسول ﷺ خرج على أصحابه يوماً وهم يتناقشون في القدر. يقول الحديث: « **فكأنما فقئ في وجهه حب الرمال** » لشدة غضبه، وقال لأصحابه: إنما هلك من كان قبلكم لكثرة اختلافهم (٢)، وقد ثبت من طرق عدة وجاء في الصحيحين عن على بن أبي طالب رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ ببقيع الغرقد في جنازة فجعل ينكت بمخصرة كانت في يده وهو يقول ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة فقالوا: يا رسول الله أفلا نتكل على الكتاب وندع العمل؟ قال: أعملوا، فكل ميسر لما خلق له. أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من فييسر لعمل أهل الشقاوة. ثم قرأ : فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى (٣). وفي الصحيح أيضاً أنه قيل يا رسول الله: أعلم أهل الجنة من أهل النار؟ فقال: نعم. فقيل له: ففيم العمل؟ قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له (٤).

---

(١) سورة الأعراف: من الآية ٢٨.

(٢) ورد الحديث في ابن ماجة) المقدمة (ابن حنبل ١٧٨/٢.

(٣) ورد بحديث في البخاري ,كتاب القدر ,باب وكان أمر الله قدراً مقدوراً.

(٤) ورد بحديث في البخاري، في كتاب القدر (باب جف القلم بما هو كائن).

وفي كتب الأحاديث الصحيحة أبواب كاملة وردت في الأحاديث التي حدث بها الرسول في القدر. وهي كلها تشير إلى حقيقة لا تقبل الشك هي أن مشكلة القدر كانت مثارةَ في عهد الرسول ﷺ ، وأنه قد أجاب فيها بكثير من الأحاديث. وهذا يبطل قول المعتزلة في نسبة نشأتها إلى بني أمية.

ثالثاً: يستدل المعتزلة أنفسهم على مفهومهم للقدر بمواقف حاسمة للخلفاء الراشدين حول قضية القدر وكلها وقعت قبل عصر بني أمية. فلقد رووا أن عمر ابن الخطاب جئ له بلص سرق. فسأله عمر: لماذا سرقت؟ فقال: يا أمير المؤمنين إنما كان ذلك بقضاء الله. فأمر عمر بقطع يده وضربه لكذبه على الله. وفي رواية أخرى أن اللص قال له: إنما كان ذلك بقضاء الله، فقال له عمر : وأنا أقطع يدك بقضاء الله.

فالسارق هنا يحتج بالجبر على سرقته وأن القضاء قد جبره على ما فعل. وهذا كان في عهد عمر بن الخطاب.

كما أن القضية نفسها أثيرت في عهد على بن أبي طالب على مستوى آخر في موقعة صفين، ذلك أن عليا لما انصرف من موقعة صفين قام إليه شيخ فسأله: يا أمير المؤمنين.. أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال علي رضي الله عنه : والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا واديا ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر.

فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي.. مالي من الأجر شيء.

فقال علي: بلى أيها الشيخ.. عظم الله لكم الأجر في سيركم.. ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين.

فقال الشيخ: كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا إلى ما نحن فيه، وعنهما كان مسيرنا ؟

فقال على: لعلك تظن قضاء واجبا وقدرا حتماً. لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي من الله لائمة مذنب ولا محمدة محسن.. إن الله تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيراً ولم يكلف مجبراً ولا بعث الأنبياء عبثاً. ذلك ظن الذين كفروا.

فقال الشيخ: وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا؟

فقال علي: أمر الله بذلك وإرادته، ثم تلا قوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ (١).

وتكلم في نفس المشكلة عبد الله بن عمر. فلقد سأله جماعة فقالوا له: إن أقواما يسرقون ويقتلون النفس ويقولون قد كان ذلك في علم الله فلم نجد بدا منه. فقال ابن عمر: سبحان الله العظيم. قد كان في علم الله أنهم سيفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها.

وكذلك تكلم فيها ابن عباس والحسن والحسين ابنا علي. والمعتزلة ينقلون في تراثهم نصوصاً عن هؤلاء جميعاً في القدر لتأكيد فكرتهم عن العدل الإلهي، وأن السلف قد أخذ برأيهم في نفى القدر الحتمي. ولكن هذه الروايات جميعاً تهدم فكرة المعتزلة في أن معاوية هو أول من قال بالجبر في الإسلام. كما صرح بذلك أبو علي. كما تهدم فكرة المستشرقين أيضاً حول تأثر المعتزلة أنفسهم باللاهوت المسيحي في نشأة هذه المشكلة وفي قولهم بالحرية الإنسانية.

وهناك روايات تتردد كثيراً في كتب السلف أمثال ابن تيمية وابن القيم

---

(١) وردت هذه القصة في كثير من كتب المعتزلة، وانظر على سبيل المثال: طبقات المعتزلة: ٢٣-٢٤، والمغني: ٣٢٩/٨، وانظر كذلك رسالة القضاء والقدر لابن كمال باشا مصورة بدار الكتب رقم (٣٨٩ مجامع) ١٥(أ) - ١٦(أ)، كما جاءت القصة في نهج البلاغة: ٣٧٥، ط القاهرة سنة ١٩٧٨، واعتمدت فيما نقلته على رواية عبد الجبار في طبقات المعتزلة.

وابن الجوزي وأحمد بن حنبل وكلها تفيد أن المعتزلة أخذوا قولهم بنفي القدر عن معبد الجهني الذي كان قد أخذها عن رجل يسمى " سوسيه أو سيوسيه " كان مسيحياً فأسلم ليبث سمومه بين المسلمين. وأخذ هذه المقالة عن معبد غيلان الدمشقي وانتشرت بسببه بين المسلمين. وكانت أول بدعة ظهرت في الإسلام، ثم انتشرت في الحجاز والشام والعراق والبصرة بسبب اهتمام المعتزلة بمبدأ الحرية والقول بنفي القدر [١].

(رسالة الحسن البصري في القدر) :

من الوثائق التاريخية الهامة التي تعتمد عليها المعتزلة في تأكيد فكرتهم عن العدل الإلهي ونفي القدر رسالة الحسن البصري إلى عبد الملك بن مروان في القدر. والمعتزلة يعدون الحسن البصري إمامًا في مذهبهم ومن السلف القائلين بالعدل والتوحيد بمفهوم المعتزلة، وهذه الرسالة تناولتها كتب المعتزلة إما بالنقل منها أو الإشارة إليها، ولا يكاد يخلو كتاب تعرض لمشكلة القدر في تراث المعتزلة إلا ويشير إلى هذه الرسالة بالأخذ منها أو الاستشهاد بها على صحة القول بنفي القدر السابق، ذلك أن الحسن البصري له مقام مرموق في نفوس العارفين به، وهو سيد التابعين ولا شك. وأن المسلمين يتقبلون رأيه بالاستحسان والرضى في مسالة القدر. من هنا كان اهتمام المعتزلة بهذه الرسالة وحرصهم على الإشارة إليها في كل حديثهم عن القدر [٢].

---

(١) انظر شذرات البلاتين من كلمات سلفنا الصالحين: ٢٤٢، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لابن نباته: ٨٣- ٨٥، ط بولاق، الشريعة للاجرسي : ٢٤٢، ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٥٠.

(٢) هذه الرسالة رد بها الحسن على رسالة بعث بها عبد الملك بن مروان إلى الحسن البصري يستطلع رأيه في مسألة القدر، لأنه قد بلغ عبد الملك أن الحسن صرح بنفي القدر، وأنه لا جبر على الأطلاق، فرد عليه الحسن بهذه الرسالة المشار إليها .ويوجد من هذه الرسالة نسخة مصورة بدار الكتب المصرية برقم (٥٢٢١) أداب وهي مأخوذة عن نسخة مخطوطة بمكتبة أيا صوفيا باستنبول برقم ٣٩٩٨ =

والذي يقرأ هذه الرسالة ويتأمل ما فيها من آراء حول قضية العدل والقدر يقع في حيرة من أمره، وخاصة إذا كان له معرفة سابقة بالحسن البصري وأسلوبه في الكتابة وبمنهجه في الوعظ ودعوة الناس إلى دين الله، ويصبح من العسير أن يتقبل بسهولة كل ما فيها من آراء للحسن البصري أو أنها تعبر عن رأيه في مشكلة القدر. فالرجل لين الأسلوب، سهل العبارة لا يميل بطبعه إلى الأسلوب الجدلي الذي لا يتلاءم وطبيعة مجلسه في الوعظ والإرشاد. ولا يناسب كلامه الذي حدثت عنه عائشة بقولها حين سمعته: من هذا الذي يشبه كلامه كلام الأنبياء [1].

وأسلوب الرسالة وطريقة صياغتها لا تتفق مع ما عرف عن الحسن من أقواله التي تدل على رهافة الحس وإشفاقه بالمؤمن فضلاً عن إشفاقه بنفسه، فكان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده، وكان إذا جلس يجلس كالأسير، وإذا تكلم يتكلم كلام رجل كأنما قد أمر به إلى النار [2]، والرسالة نفسها لا تدل على أنها موجهة إلى عبد الملك بمروان بقدر ما تدل على أنها ردود على اعتراضات موجهة إلى إمام من أئمة المعتزلة وقد كرس جهده لدحضها والرد عليها.

=

منسوخة في القرن التاسع الهجري سنة ٨٨٢هـ، ويوجد نسخة أخرى لهذه الرسالة بمعهد المخطوطات العربية برقم (١٩٧) ف، كما قام بتلخيصها الحاكم أبو سعد الحسن بن كرامة البيهقي) ٤٣١ -٤٩٤ هـ (في كتابه "شرح عيون المسائل" وذلك في اللوحات) ٧٢ -٧٤ (من مصورة دار الكتب المصرية المحفوظة برقم (٢٧٦٢١ب) كما أخذ منها القاضي عبد الجبار فقرات طويلة في كتابه "طبقات المعتزلة" في ترجمة الحسن البصري) ٣٤ -٣٥ الطبقات (وذكرها كاملة في كتابه "فضل الاعتزال" الذي طبع في تونس أخيراً) ٢١٥ -٢٢٤("فضل الاعتزال " وقام بطبعها أخيراً مع طبع ملخصٍ لها عن نسخة دار الكتب، محمد عمارة، في مجموعة رسائل العدل والتوحيد (٨٢/١ – ٩٣) كما نشرها ريتر في مجلة الإسلام العدد ٢١ ص٦٧-٨٣ سنة ١٩٣٣.

(١) فضل الاعتزال : ٢٢٥.

(٢) اليواقيت والجواهر للشعراني :٢٥/١ -٢٦، ط صبيح بالقاهرة، بدون تاريخ.

وهناك عاملان مهمان يلفتان النظر إلى الشك في نسبة هذه الرسالة إلى الحسن البصري.

العامل الأول: طريقة الرسالة في الصياغة والأسلوب.

العامل الثاني: الأفكار الأساسية التي تشتمل عليها الرسالة.

١- بالنسبة إلى العامل الأول فإن الرسالة في نسخها المطبوعة تختلف كل واحدة منها عن الأخرى اختلافاً كبيراً، اللهم إلا في بعض الفقرات التي جاءت بعضها في جميع النسخ، وهذه الفقرات تمثل قواعد أساسية في فكرة المعتزلة عن القدر وتتكرر كثيراً في كتبهم كاصطلاحات أو إجابات معدة سلفاً للرد على الجبرية. من ذلك مثلاً قوله في الرسالة عن السلف: "فكانوا لا ينكرون حقاً ولا يحقون باطلاً. ولا يلحقون بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على عباده في كتابه [١].

وقوله: ولم يخلقهم لأمر ثم يحول بينهم وبينه لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد.

وقوله: لو كان الكفر من قضاء الله ربنا لرضى عمن عمله، فإن ما نهى الله عنه فليس منه [٢] وهذه العبارات التي اتفقت فيها جميع النسخ المطبوعة تتردد كثيراً في كتب المعتزلة في ردهم على الأشاعرة بصورة أو بأخرى.

٢- ثم هناك نوع آخر من الصيغ التي هى أقرب بروحها إلى صيغ المعتزلة الجدلية التي تمثل ردهم على اعتراضات الخصوم بما فيها من عنف في الأسلوب وقسوة فى الرد مثل قوله: لو كان الأمر كما يقول الجاهلون، أو

---

(١) انظر النص في ٨٣/١ رسائل العدل، فضل الاعتزال :٢١٦و طبقات المعتزلة :٣٤.

(٢) طبقات المعتزلة :٢٤، فضل الاعتزال ٢١٦.

كان الأمر ما يقول المخطئون، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاهلون. وهذه الصيغ هي التي يستعملها المعتزلة في ردهم على الأشاعرة. وفي زمن الحسن البصري لم يكن قد ظهر هناك قوم مجادلون في الجبر على شكل مذهبي أو فرقة لها أصول معينة بحيث أصبحت هذه الألقاب توجه إليهم على أنهم جاهلون ومخطئون وظالمون. وهذه الصيغ لم تستعمل بصورتها الجدلية السابقة إلا بين علماء الكلام في وقت متأخر عن زمن الحسن البصري.

٣- وهناك صيغ أخرى وردت في الرسالة يشم القارئ منها رائحة الفكر الاعتزالي في أسلوبه ومنهجه الجدلي، مثل قوله: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [١]، ولم يقل ثم أضل، وقال: ﴿ قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾ [٢] ولم يقل قدر فأضل، ولا يجوز أن ينهي العباد عن شيء في العلانية ويقدره عليهم في السر، وقوله: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [٣]، فلو كان هو الذي دساها ما كان له ليخيب نفسه .. وقال تعالى: ﴿ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً ﴾ [٤] فلو كان هو الذي أدخلهم في السلم ما دعاهم، فكيف يدعوهم إلى ذلك وقد حال بينهم وبينه[٥]، وقال: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾ [٦] فكيف يجوز ذلك وقد منع خلقه من طاعته .. وقال القوم فيمن أسخط الله: إن الله جبلهم على إسخاطه وكيف يسخط، إن

---

(١) طه٥٠.

(٢) الأعلى ٣.

(٣) الشمس : ٩ – ١٠.

(٤) البقرة من الآية٢٠٨.

(٥) توجد هذه العبارة بنصها في الرد على المجبرة للإمام يحيى بن الحسن ٣٧/٢.

(٦) النساء من الآية٨٠.

عملوا بقضائه. وهناك عبارات كثيرة أخرى من هذا النوع التي يمكن أن نسميها عبارات أو حجج ملزمة أو مسكنه للخصم. وهذا اللونِ من الإلزام هو بعينه الموجود في كتب المعتزلة وخاصة في مسائل الإمام يحيى بن الحسين وأبي القاسم الموسى والشريف المرتضى. وهي إلزامات لم يستعملها الحسن البصري ولم يكن قد نشأ في عصره هذا اللون من الأسلوب في الإلزام للخصم بما لم يقل به وإنما إلزامه بما يلزم على قوله من نتائج. مع أن لازم المذهب ليس بمذهب عند من لم يرده. والحسن البصري ما كان له أن يستعمل هذا اللون من الجدل الذي ينبئ عن عنف الخصومة وتبادل الاتهام.

٤- ومما يقوي ما نذهب إليه من شك في نسبة الرسالة إلى الحسن ما تشتمل عليه من عبارات صريحة في دلالتها على أنها رد على مطاعن معينة موجهة إلى المعتزلة في موقفهم من قضية العدل الإلهي مما يوحي إلينا بأحد أمرين:

١- إما أن هذه الرسالة ليست للحسن البصري، وإنما هي لأحد رجال المعتزلة المتقدمين.

٢- وإما أن تكون هذه الفقرات بكاملها مدسوسة على الرسالة بقصد التقول على الحسن بما يقوله المعتزلة من نفى القدر.

ومن هذه الفقرات:

أ- ما جاء في الرسالة من قولـه: ﴿ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾[1]، فإنما يعني بالغي هنا العذاب، وهو قوله:

---

(١) هود من الآية٣٤.

﴿ ۞ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ۝٥٩ ﴾ [1]، أي عذاباً أليماً. وقد تقول العرب: لقى فلان اليوم غيا. أي ضربه الأمير ضرباً مبرحاً أو عذبه عذاباً أليماً. وهذه الفقرة لا يمكن اعتبارها للحسن البصري موجهة منه إلى عبد الملك بن مروان لأن عبد الملك لم يطلب في رسالته من الحسن تفسير الآية وهل هي تثبت القدر أو تنفيه. وإنما هذه الفقرة بأكملها ترددت في كتب المعتزلة رداً على الأشاعرة حين احتجوا عليهم في عموم إرادته تعالى للخير والشر بهذه الآية. وهذا الاعتراض هو ما وجهه المجبرة إلى الإمام يحيى بن الحسين ورد عليهم بنفس الجواب المذكور في كتابه الرد على المجبرة [2] كما تكررت في مواضع متفرقة في المغني، ولم يكن قد ظهر في عصر الحسن الخصم الذي يتوجه إليه بمثل هذه الآية في الإرادة ولا ظهر الاعتراض بها في وقته. ومما يدل على الوضع لها عبارة "وقد تقول العرب لقي فلان اليوم غيا" فإذا علمنا أن الحسن البصري عاش في عصر الاحتجاج، والرواية والاستشهاد إنما كانا بلغة عصر هو، وهو نفسه ممن يحتج بكلامه في الصحة والخطأ اللغوي، ظهر لنا أنه من إمارات الوضع في الرسالة أن توجد هذه العبارة فيها، فليس الحسن ممن يشك في كلامه لغويًا حتى يطلب منه الاحتجاج على صحة ما يقول من جهة الاستعمال بقوله: وقد تقول العرب كذا.

ب- وجاء في الرسالة: ومما يجادلون فيه قول الله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ ۝١٢٥ ﴾ [3]، فتأولوا بجهلهم على أن الله

(١) مريم٥٩.
(٢) الرد على المجبرة ٤٢/٢ رسائل العدل.
(٣) الأنعام من الآية١٢٥.

تعالى خص قوماً بشرح الصدور بغير عمل صالح قدموه، وقوماً بضيق الصدر وبعمى في القلوب بغير كفر كان منهم ولا فسق ولا ضلال، ولا لهؤلاء سبيل إلى ما كلفهم به وإنما ذكر الله الشرح والضيق في كتابه رحمة منه لعباده وترغيباً لهم في الأعمال التي يستوجبون بها ما في حكمه.

وهذا الاعتراض بالآية والرد عليها هو نفسه الوارد في كتب المعتزلة عن معنى الهداية، والضلال في الآية حول شمول الإرادة لهما، والاحتجاج بالآية عليها لم ينشأ في عصر الحسن. وإنما حدث ذلك متأخراً حين احتدم الصراع بين المعتزلة والأشاعرة. وليس معقولاً أن يعرض الحسن هذه الصيغة موجهة إلى عبد الملك "وأما قولهم ... ومما يجادلون فيه" وفي وقته لم يكن نشأ قولهم ولا ثار جدالهم.

جـ – ومما جاء في الرسالة عبارات توحي بوضعها. مثل: والقوم ينازعون في المشيئة. وإنما يشاء الله الخير يشاؤه..

وقال القوم فيمن أسخط الله.

أن المخالفين لكتاب الله تعالى وعدله يميلون بزعمهم على القضاء والقدر.

ومما يحتجون به أن الله قبض قبضة فقال: هذا في الجنة ولا أبالي ... فنعوذ بالله ممن ألحق بالله الكذب وجعل القضاء والقدر معذرة. وهذه كلها عبارات تحكي اعتراضات خصوم المعتزلة في دعوى القدر. وهي بعينها موجودة في كتب المعتزلة وخاصة في رسائل الإمام يحيي، الرد على المجبرة. وكتاب المختصر في أصول الدين لعبد الجبار، إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى. كما أن رد الحسن على هذه الأقوال هو الموجود في هذه الرسائل. فهل أراد المعتزلة أن يجعلوا الحسن البصري إماماً لهم فاستغلوا مكانته العلمية فوضعوا رسالته تأكيداً لما أرادوا من آراء وتفسيرات حول كثير من الآيات المتعلقة بالعدل الإلهي؟

د - وجاء في الرسالة: فلما أحدث المحدثون الكلام في دينهم ذكرت من كتاب الله خلافاً لما قالوا وأحدثوا. وذكر من ذلك ما ينكره أمير المؤمنين بل يعرفه ويعرف تصديقه في كتاب الله. ففي كتاب الحسن: يا أمير المؤمنين بعد كتاب الله الشفاء والبرهان وقد بعث إليك يا أمير المؤمنين بنسخة كتاب الحسن لتنظر فيه وتفهمه ... فافهمه وتدبره وأعمل فيه برأيك وعقلك لنفسك وللمسلمين ... واعلم أنه لم يبق ممن أخذ عن السلف الماضي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد هو أعلم بالله تعالى وأفقه في دين الله وأقرأ لكتاب الله من الحسن مع صلاح حاله وثقته في دينه وأمانته واهتمامه بأمور المسلمين فأكرمه كرامة ترجو بها ثواب الله تعالى في الآخرة والأولى.

ومجيء هذه الفقرات في الرسالة على النحو السابق من استعمال ضمير الغائب في موضع المتكلم ثم استعمال عبارات المدح والإطراء من الحسن على نفسه كلها أمور تبعث على الشك في الرسالة. فالحسن أبعد الناس عن أن يذكر نفسه بالمدح والتعظيم خاصة في جانب الله ﷻ لأن الرجل قد ملك عليه من الله فكره وقلبه بحيث لم يشغل نفسه بعيوب الناس ولا بذكر مساوئهم، بل شغل نفسه بعيبه هو والاستغفار لذنبه هو فكان لا يتكلم إلا إذا رجع إلى قلبه فكيف يذكر عنه إنه كان يمدح نفسه بمثل هذه العبارات الواردة في الرسالة، ومجيء هذه العبارات في الرسالة جعلت محققها يقع في حيرة من أمره فذهب إلى القول بأنها عبارات تقريظ من ناسخ الرسالة. ولكن عبارات التقريظ تكون عادة موجهة من الناسخ إلى الرسالة وصاحبها كالدعاء للحسن مثلاً، ولفت نظر الناس إلى ما فيها وليست من الحسن إلى نفسه مثل، ففي كتاب الحسن بعد كتاب الله الشفاء، وقد بعث إليك يا أمير المؤمنين نسخة كتاب الحسن.. وقوله: "فأكرمه كرامة ترجو بها ثواب الله تعالى" فهذه عبارات لا يقولها الحسن عن نفسه وإنما هي من فعل الوضاعين الذين دسوا على الرسالة ما لم يقله الحسن ولا هو صريح في التعبير عن رأيه.

ولقد سبق أن تشكك الشهرستاني في نسبة هذه الرسالة إلى الحسن البصري وقال إنها ربما تكون لواصل بن عطاء. ولكن هذا الافتراض خطأ تاريخي من الشهرستاني، لأن واصل بن عطاء ولد سنة ٨٠ هـ بينما توفي عبد الملك بن مروان سنة ٨٦ هـ، والمفروض أن الرسالة موجهة إلى عبد الملك بن مروان ولا يعقل أن يكتبها واصل إلى عبد الملك في هذه الفترة التي عاصره فيها وهي سنوات قليلة في حياة واصل.

والذي يغلب على الظن أن الرسالة ربما كانت لأحد تلاميذ الحسن البصري الذين مالوا إلى الاعتزال، أو تكون الرسالة للحسن غير أن المعتزلة أضافوا إليها ما ليس منها، وتقولوا على الحسن ما لم يقله، لا سيما وأن النسخ الموجودة منها تختلف اختلافاً بيناً طولاً وقصراً بحيث يصل الفرق بين هذه النسخ إلى حد أن بعضها يصل إلى صفحتين بينما يصل البعض الآخر إلى سبع صفحات، كما أن التلخيص الذي ذكره البيهقي للرسالة يوجد به عبارات لا توجد في النسخ الكاملة الموجودة بها، ثم إن بعض النسخ قد ورد به كلمة أشك أن الحسن قد استعملها أو أنها قد استعملت في عصر الحسن بالمعنى الوارد في الرسالة، وهي قوله: "اعلم أن الله لم يزدد علماً بالتجربة" فإن لفظ التجربة من المصطلحات المستحدثة نسبياً بعد عصر الحسن. وهذا النقد الداخلى لرسالة الحسن البصري نعتمد فيه على معرفتنا بأسلوب الحسن وطريقته في الحديث. فأسلوبه سهل في مأخذه وتأتيه، بعيد كل البعد عن الصياغات الجدلية الكلامية التي شاعت في الرسالة التي كان الحسن أبعد الناس عنها والتي من خصائصها استعمال أسلوب الشرط والجزاء. والذي يقرأ أسلوب الحسن في الكتب التي ترجمت له أو يقرأ خطبة في الوعظ والنصيحة لا يقف من الرسالة المذكورة إلا موقف الشك في نسبتها إلى الحسن.

ولقد اهتم المعتزلة بهذه الرسالة على أنها أقدم وثيقة تاريخية في مذهب

الحسن البصري في مشكلة القدر، ويحتجون بها على أن السلف كانوا ينفون القدر، ويرون أن المعصية ليست بقضاء الله ولا قدره. وأن الإنسان حر في إتيانها، ولكن السلف جميعاً إذا كانوا يؤمنون بحرية الإنسان في فعله فلا ينبغي أن نفهم من ذلك أنهم نفوا القدر أو أنكروه، فكلهم على الإيمان بالقضاء والقدر، خيره وشره حلوه ومره على أنه من الله. وقد روي عن الحسن البصري ما يخالف هذه الرسالة التي يحتج بها المعتزلة على أنه ينفي القدر. فلقد روي عن الحسن قوله: "من حمل ذنوبه على ربه فقد فجر، ومن أنكر القضاء فقد كفر".

ولم يوجد بين السلف من أنكر قضاء الله في كل ما يحدث في كونه، لأن إيمانهم بالقضاء لم يتعارض مع إيمانهم بحرية الإنسان والنصوص التى أوردها المعتزلة عن السلف في إثبات مسئولية الإنسان عن فعله ليس بينها رواية واحدة من صحابي أو تابعي أنكر فيها الإيمان بالقضاء والقدر، والخطأ الذي وقع فيه المعتزلة أنهم ظنوا - خطأ - أن الإيمان بالقضاء الأزلي يتناقض مع الإيمان بحرية الإنسان ومسئوليته وهذه هي الزلة الكبرى في موقف المعتزلة. وأحب قبل أن أترك موقف المعتزلة من هذه القضية أن أحدد مذهبهم في النقاط التالية:

١- يعتبر موقف المعتزلة من القضاء الإلهي امتداداً لموقفهم من العدل الإلهي فالعدل الإلهي يتناقض عندهم مع القول بأن الله قضى على عبده المعصية ثم يحاسبه عليها، أو قضى عليه بالطاعة ثم يكافئه عليها.

٢- لا يجوز القول بأن المعصية بقضاء الله على أي معنى من معاني القضاء السابقة، أما الطاعة فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أمر بها وأوجبها وليس على معنى أنه خلقها.

٣- يفرق المعتزلة بين المعاصي والقبائح وغيرهما من المصائب التى تحل بالإنسان، فيقولون إن المعصية لا تعلق لها بالقضاء الأزلي إلا على سبيل

النهى عنها والوعيد عليها بالعذاب، أما المحن والمصائب فيقولون إنها بقضاء الله خلقاً وإيجاداً لأنه لا دخل لقدرة العبد في تحصيلها ولا يصح تسميتها شراً حتى وإن أصاب الإنسان منها ضرر.

٤- شاع بين خصوم المعتزلة أنهم ينكرون القضاء الأزلي، وليس هذا الكلام صحيحاً على إطلاقه. فالمعتزلة يفهمون القضاء على نحو خاص كما ورد في القرآن وليس في آية من القرآن قضاء بمعنى الحتم والإجبار مما يتعلق منه بأفعال العباد ولكن ورد بمعنى الخلق والإيجاد. وهذا المعنى هو ما ينكر المعتزلة أن يتعلق بأفعال العباد، معصية كانت أو طاعة، لأن هذا يبطل المعنى المطلوب من التكاليف.

٥- يؤمن المعتزلة بأن كل شيء بقضاء الله على معنى العلم به والإخبار عنه، وإذا كان القضاء يتعلق بالمصائب والمحن فليس معنى ذلك لمجرد أن الله يريدها ويقدر على فعلها. بل يتعلق القضاء بها لما فيها من حكمة مطلوبة لله تعالى ومصلحة للعبد مقصودة، ولهذا فلا يصح أن نسمى ذلك شرًّا، بل هو خير وصلاح باعتبار ما فيه من حكمة مطلوبة لله وإذا كان البعض يطلق عليه اسم الشر فليس ذلك إلا من قبيل التجوز في الاستعمال.

٦- الآيات الخاصة بالمشيئة الإلهية وعلاقتها بأفعال العباد مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴿١٣﴾ ﴾ [1]، وغيرها من الآيات التي يمتنع فيها جواب الشرط لامتناع فعله يحملها المعتزلة على أنها إظهار للمشيئة العامة وشمولها لكل ما يمكن أن يكون عدلاً وحكمة، وليس لكل ما يمكن في العقل جوازه، ولذلك فهي كلها محمولة عندهم على

(١) السجدة: من الآية١٣.

أنه لو شاء إكراههم إلى فعل كذا أو هدايتهم قهراً لفعل بهم ذلك، وإنما لم يفعله لأنه أراد أن يحقق فيهم معنى العدل والفضل الإلهيين فتركهم على الاختيار ومنعهم من الاضطرار.

* * *

الفصل الخامس

بين القضاء الإلهي وحرية الإنسان

١ هل الإيمان بالقضاء يستلزم إنكار الحرية ؟

لعل هذا السؤال كان محور الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول علاقة القضاء الإلهي بأفعال الإنسان. وقبل الحديث عن موقف الأشاعرة لابد أن نضع أمامنا بعض أوجه القصور أو التصورات الخاطئة في مذهب المعتزلة وموقفهم من علاقة القضاء الإلهي بأفعال الإنسان.

لقد زعم المعتزلة أن الإيمان بالقضاء والقدر يلزم عنه بالضرورة إنكار حرية الإنسان في فعله، وليس المعتزلة وحدهم بدعاً في ذلك. فلقد شاركهم في ذلك خصومهم الأشاعرة، ولكن الفرق بينهما أن المعتزلة جعلوا حرية الإنسان أصلاً في مذهبهم فرفضوا القول بما يعارضها كالقضاء الأزلي، والأشاعرة جعلوا القضاء الأزلي أصلاً ورفضوا القول بما يعارضه من حرية الإنسان وخلق أفعاله. وكلا الطرفين قد أصاب نصف الحقيقة وأخطأ في نصفها الآخر. والسبب في ذلك ظنهم أن الإيمان بالقضاء قد يتعارض مع حرية الإنسان أو العكس، وحقيقة الأمر أن الإيمان بالقضاء واجب ديني وأمر شرعي، ومسئولية الإنسان عن فعله واجبة أيضاً ولا تعارض بين الإيمان بالواجبين معاً. لأن الحقائق الدينية لا تتعارض وإنما تتعاضد وتتعاون.

ولابد من أن نبين هنا أن فهم المعتزلة لمشكلة القضاء الأزلي على النحو السابق كان نتيجة ضرورية لظنهم الخاطئ أن القضاء والحرية الإنسانية يمكن أن يتعارضا، ولعلهم في ذلك كانوا متأثرين بموقف خصومهم الجبرية الذين ظنوا أن الحرية الإنسانية تعارض مطلق الإرادة وشمول القدرة الإلهية فأنكروها تحقيقاً لشمول القدرة ومطلق الإرادة.

والذي يتأمل الكتاب والسنة يجد أن موقف القرآن من قضية أفعال الإنسان وعلاقتها بالقضاء الأزلي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقضية التكليف والمسئولية الإنسانية معًا ولا يستطيع مسلم أن ينكر أن هناك آيات تتحدث عن القضاء الحتمي الملزم الذي لا مفر منه، ولكن السؤال المطروح هو: ما نوع هذا العمل الذي يتعلق به القضاء على سبيل الحتم والإجبار؟ هل هو عمل تكليفي شرعى مطلوب من الإنسان فعلاً وتركاً ؟! أو هو عمل كوني قدري أن أصاب المؤمن بسراء فيجب عليه الشكر وأن إصابه بضراء وجب عليه الصبر.؟ هذا هو محل الشبهة والخلاف.

القضاء الكوني والقضاء الديني :

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من القضاء الإلهي:

النوع الأول: قضاء كوني قدري ضروري الوقوع، تعبيراً عن مشيئة الله النافذة في ملكه التي لا تخلو من الحكمة، والغاية ونفاذ القضاء الكوني في ملك الله لا يحاسب عليه الإنسان يوم القيامة ثواباً أو عقاباً ولكن يجب عليه في ذلك أحد أمرين :

الأول: الشكر لله أن تسبب عن نفاذ قضائه نعمة؛ لأنه حينئذ وليها وصاحبها.

والثاني: الصبر على قضائه أن أصابه بسوء لأن ذلك لا يخلو من حكمة مطلوبة لله، بالإضافة إلى ما في ذلك من خير كثير قد يخفى على المرء معرفته. وهذا النوع من القضاء قد عبر عنه القرآن بقوله: ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ ﴾ [(١)]. ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [(٢)]. ﴿ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم

(١) آل عمران من الآية٤٧.
(٢) يـس٨٢.

مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾ [1]. وذلك مثل أفعال الله التى تنزل بالعباد كالصواعق التي تصيب زرع قوم فتهلكه، أو الأمطار التي تصيب بعض المنازل فتهدمها، والأمراض والابتلاءات والعواصف المهلكة كلها من هذا النوع.

النوع الثاني: قضاء ديني تكليفي شرعي مبني على الاختيار وإرادة الإنسان، وهو يتعلق بالشريعة أمراً ونهياً، وهو مناط الثواب والعقاب في الآخرة. والعبادات التي تقع من المسلم مع أنها تخضع للقضاء الديني فهي تخضع في الوقت نفسه للقضاء الكوني مادامت قد وقعت فعلاً، لأن القضاء الكوني شامل لكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، فلا يند عنه شيء في الموجودات. والكفر والفسوق والعصيان مادامت قد وقعت في الكون فعلاً فلا تخرج عن هذا القضاء الكوني. وينبغي ألا نفهم من تعلق القضاء الكوني بها أن الله يحبها، أو يرضى عنها، فليس كل ما يتعلق به هذا القضاء الكوني محبوباً لله، بل يتعلق به القضاء الكوني لما لله في ذلك من حكمة، فقد يكون وسيلة إلى تحقيق مطلوب أو دفع مكروه لا يندفع إلا بذلك فلا يكون محبوباً في ذاته بل هو مطلوب لما يتعلق به من مصالح للعباد وهي خير لهم ورحمة بهم ووجودها أولى في الحكمة من عدمها.

والتفرقة بين هذين النوعين من القضاء أمر ضروري لكي نعرف الخطأ الذي وقع فيه كل من المعتزلة والأشاعرة.

فالمعتزلة فهموا أن القضاء لا يكون إلا دينياً فقط، وأهملوا القضاء الكوني. مع أن العبادات إذا وقعت فعلاً كانت بقضاء الله ديناً وبقضاء الله كوناً، والمعصية إذا وقعت من العبد، كانت بقضاء الله كوناً لا بقضائه ديناً. والمؤمن

---

(١) الرعد من الآية ١١.

مطلوب منه أن يؤمن بالنوعين من القضاء. فإذا وقعت منه الطاعة علم أنها بقضاء الله كوناً حيث سهل الله له فيها ولطّف ووفق إليها فيشكره المؤمن ويحمده تحقيقاً لمعنى ألوهيته وأنها بقضاء الله ديناً حيث أمره بها وأحبها منه ورضيها.

وإذا وقعت منه المعصية علم أنها بقضاء الله كوناً لا بقضائه ديناً فيستغفره العبد ويطلب منه العون والهداية تحقيقاً لمعنى ربوبيته. وهذا المعنى يتحقق في قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝ ﴾ (1).

كما أخطأ المعتزلة حين ظنوا أنه يجوز للمؤمن أن يحتج بقضاء الله الكوني على المعصية، لأن الواجب على المؤمن في ذلك أن يؤمن بالقضاء الكوني ولا يحتج به، لأن الله قد أبطل الاحتجاج بالقضاء والقدر حين لجأ بعض الناس إلى ذلك فأخبر الله أن "... حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب عظيم، لأن الإيمان بالقضاء واجب والاحتجاج به على المعصية مرفوض وباطل.

ولما كان أمر القضاء الكوني ومعرفته لا يتعلق به ثواب أو عقاب ولا مساءلة عنه أصلاً، حجب الله علمه عنا وجعله من الغيب الذي لا يعلمه إلا هو حيث لا يناط به أمر ولا نهى، وإنما أظهر الله لنا قضاءه الديني على ألسنة رسله في محكم آياته لنأتمر بها في الفعل والترك، ومنح لذلك القدرة والاستطاعة. ولم يطلب من العبد أن يحتكم إلى القضاء الكوني لا فى الطاعة ولا فى المعصية لأنه لن يسأل عنه ولكن طلب منه الصبر على ما ينزل به من ذلك القضاء .. إن أصابه منه ضرر قال ﷺ: « **عجباً لأمر المؤمن أن أمره كله خير إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن** » (2). وهذا هو المطلوب من المؤمن إزاء القضاء الكوني وما

---

(1) الفاتحة:5.

(2) ورد الحديث فى ابن حنبل 5/ 34.

يلزم عنه، وليس له أن يحتج به على معاصيه كما ظن المعتزلة جواز ذلك لأن ذلك كان حجة المشركين حين احتجوا على شركهم بالقضاء والمشيئة الإلهية حين قالوا ، لو شاء الله ما أشركنا نحن ولا آباؤنا فرد عليهم القرآن زعمهم ووبخهم الله بقوله: ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ﴾ [1]. على زعمكم أن الله قضى عليكم بذلك. فالقضاء الديني إنما عرفه المؤمن بطريق الرسل والوحي، وأمكن الناس أن يعرفوا عن طريق ذلك الواجب والمحظور، والوعد والوعيد أما تعلق القضاء الكوني بما سيقع فعلاً من العبد باختياره حيال الأمور الدينية بتركه لها وإهمالها أو إتيانها والمحافظة عليها، فمعرفة ذلك من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلا الله ولا سبيل لأحد إلى معرفتها، وإذا كان العبد لا يعرف ذلك يقيناً فكيف يجوز لــه أن يحتج به على معاصيه أو يحمل معاصيه على القدر. ولذلك فقد رد القرآن على ذلك بقوله: ﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ [2]. فالله لم يكلف أحداً معرفة غيوبه، ولم يطلب من أحد أن يكشف عن حقيقة قضائه وقدره ليعمل وفقاً له، وإنما كلف عبيده بالأمر والنهي على ألسنة الرسول وطالبهم أن يكون سلوكهم وفقاً لهذه الأوامر والنواهي الشرعية. فمن أين يجوز الاحتجاج بالقضاء على المعاصي حتى يبني على ذلك المعتزلة إنكارهم للقضاء الكوني.

وسبب الخطأ هنا عند المعتزلة أنهم لم يفرقوا بين القضاء الديني والقضاء الكوني وخلطوا بينهما، كما خلطوا من قبل بين نوعي الإرادة الدينية والكونية، وظنوا هنا أن كل ما يقضيه الله لابد أن يكون محبوباً له لأنه لا يقضي ما يكره وما يسخط، كما أنه لا يريد ما يكره. فالموقفان متشابهان تماماً. وكما أنكروا أن تكون المعصية مرادة لله، أنكروا أيضاً أن تكون بقضاء الله. وهذا يوضح لنا أنهم

---

(١) الأنعام: ١٤٨.

(٢) الأنعام: ١٤٨.

لم يعرفوا في مذهبهم إلا القضاء الديني المتعلق بالأوامر والنواهى الشرعية فقط بينما القضاء الديني يخضع في الحكمة الإلهية للقضاء الكوني الشامل للكون كله ما كان وما هو كائن وما سيكون فلا يتعبد الله الأمم إلا بما فيه صلاحهم الكوني والديني معاً.

ولقد أخبر الرسول ﷺ في كثير من الأحاديث النبوية بما يفيد سبق القضاء الكونى بما هو كائن إلى يوم القيامة من خير أو شر، سعادة أو شقاوة، ففي صحيح مسلم أن أبا الأسود الدؤلي قال: " **قال لي عمران بن حصين أن رجلين من مزينة أتيا لرسول الله ﷺ فقالا: يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه، أشيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سابق، أو فيما يستقبلون مما آتاهم به نبيهم، وثبتت الحجة عليهم؟ فقال ﷺ: « بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم »**. وفي صحيح مسلم أيضاً من طريق جابر بن عبد الله قال: جاء سراقة بن جعشم فقال: يا رسول الله .. فيم العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير. أم فيما يستقبل؟ قال ﷺ: « **لا ، بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير". قال ففيم العمل؟ قال زهير: ثم تكلم أبو الزهير بشيء لم أفهمه. فسألت ما قال؟ قال: " اعملوا فكل ميسر لما خلق له »**.

والآثار في سبق القضاء بما هو كائن أكثر من أن تحصى في هذا المقام، ويكفي أن نحيل هنا إلى كتب الأحاديث الصحيحة ففي كل منها كتب كاملة في القدر وتحت كل كتاب منها أبواب كاملة في وجوب الإيمان بالقضاء والقدر على أنه من الله، ولكن الذي يحيك في نفوس الناس من ذلك هو إذا كان القضاء قد سبق بالعمل. فما المخلص منه وما موقف الإنسان إزاء ذلك، هل يكون مختاراً في فعله أم مجبراً؟ وهنا يجب الاستفسار والبيان فيقال ماذا تعني بسبق القضاء بذلك؟

أما سبق القضاء الديني فلا شك أن الله قضى الطاعة على عباده إذ أمر بها وسبق في علمه أن فلاناً سيطيع باختياره فقضى له الطاعة وسبق العلم بما

سيكون من العبد ليس فيه إجبار ولا قهر للعبد. وكذلك علم الله أن فلاناً سيمضي باختياره سبيل الغي على الرشاد فقضى عليه المعصية بناء على اختياره هو. وليس في سبق علمه تعالى بما سيفعله العبد من المعصية قهر ولا جبر، فلم يؤت العبد إلا من قبل نفسه في الطاعة والمعصية، وتفسير القضاء الكوني وعلاقته بالفعل الإنساني لا يحمل معنى القهر والجبر لأنه عبارة عن سبق العلم بما سيكون من العبد لأن العلم صفة انكشاف وإحاطة وليس صفة تأثير وتقدير.

وهذا التفسير هو ما وضحه ابن عمر في قوله للسائل: يا أبا عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان في علم الله، فلم نجد بدا منه. فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم. قد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها، ولم يحملهم علم الله على فعلها. وضرب لنا مثلاً توضيحياً على شمول علم الله وقضائه لكل شيء، ومع إحاطته بكل شيء فلا يحمل أحداً على فعل ما. فيقول ابن عمر: حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: « **مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلتكم والأرض التي أقلتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض كذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب كذلك لا يحملكم علم الله عليها** » [1].

وكذلك كان تفسير على بن أبي طالب في شرحه للشيخ الذي سأله عن خروجهم إلى الشام وما نصيب ذلك من الأجر والثواب إذا كان ذلك بقضاء الله، فقال له على: لعلك تظن قضاء واجباً وقدراً حتماً .. أن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ولم يكلف مجبراً ولا بعث الأنبياء عبثاً، ذلك ظن الذين كفروا [2].

---

(١) طبقات المعتزلة: ٢٥ – ٢٦.

(٢) نفس المرجع: ٢٦.

فابن عمر وعلى بن أبي طالب يوضحان هنا أن القضاء الكوني بمعنى علم الله السابق بما سيكون في كونه عام وشامل لجميع خلقه وليس يحمل أحداً من الخلق على فعل الطاعة أو المعصية قهراً. ولا يجوز لأحد أن يحتج في ذنبه أو تقصيره في واجبه بهذا النوع من القضاء حيث لا حجة فيه لأحد، والرسول ﷺ حين يسأل في ذلك المعنى فيقول: « **اعملوا، فكل (ميسر) لما خلق له** ». فمن كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة. ومعنى هذا أن العمل سبب في تحصيل أحد الأمرين: السعادة والشقاوة، فالواجب على المؤمن في مسألة القضاء ثلاثة أمور:

الأول: وجوب الإيمان به لكثرة ما فيها من نصوص صريحة لا تقبل التأويل أو الرفض.

الثاني: لا يجوز الاحتجاج به لأنه يعني سبق العلم الإلهي بما سيكون والعلم ليس من شأنه التأثير في الأشياء إيجاداً أو إعداماً، وإنما هو انكشاف تام يقع على اختيار العبد لأفعاله.

الثالث: لا يجوز ترك العمل اتكالاً على ما سبق به القضاء كما يقوله الجهلة من الناس بأن كل ما قدر سوف يكون. والرسول حين سئل: اندع العمل اتكالاً على القدر؟ قال: "لا اعملوا ....".

فالعمل هو السبب الشرعى الموصل إلى الشقاوة والسعادة التي كتبت للإنسان في الآخرة، وإذا كان الله قد قضى سعادة فلان من الناس فلابد أن يقضى معها العمل الموصل إليها، لأن مما قضى به الله أن النتائج لا تحصل إلا بعد سبق المقدمات والمسببات لا تقع إلا بعد سبق الأسباب، وإذا قدر أن فلاناً سيكون شقياً فإنه يقدر أيضاً العمل الذي يوصله إلى الشقاوة من ترك واجب أو فعل محظور، ويكون تركه العمل الموصل إلى السعادة من جملة الأسباب المقدرة عليه التي سبق علم الله بها أيضاً.

وهذا المعنى قد أخذ به الرسول في مستوى آخر من مستويات الحياة العملية. فلقد روى الترمذي أنه قيل: يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها ورقي نسترقى بها وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال: "**هي من قدر الله**" [1] ، وذلك أن الله قد علم الأشياء على ما هي عليه أزلاً فكتبها كذلك في أم الكتاب، وقدر أنها لا تكون إلا بأسبابها الموصلة إليها، فمن ظن أن سبق القضاء كاف في تحصيل ما كتب له، أو أن ما قضاه الله سيقع بدون مسببه الذي قدره الله له كان جاهلاً بسنن الله في كونه، لأن جميع الأسباب قد سبق علم الله بها وكتابته لها وتقديره إياها وقضاؤه بها كما تقدم أيضا ربط ذلك بمسبباتها، كالأسباب التي ينبت الله بها الزرع من مطر وسقى وتعهد ذلك بالبذر والحرث فكل هذه أسباب متكاملة متعاونة في تحصيل المقصود، قال تعالى: ﴿ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۝٥٧ ﴾ [2]. وكذلك الأكل بالنسبة للشبع والماء بالنسبة للأرواء، وهذه كلها أمور سبق علم الله بها أن كل سبب منها مرتبط بنتيجته، لأن ذلك عبارة عن القوانين الإلهية، أو الأوامر الإلهية السارية في أشياء هذا الكون التي تربط بينها وتجانس بين أفرادها. وهذا القانون ينطبق على القضايا الكونية التي لا دخل للإنسان فيها. كما ينطبق على أعمال الإنسان نفسه من المعصية والطاعة. كما ينطبق أيضاً على الأمم والشعوب فهلاك الأمم ونكسات الشعوب وغيرها من الظواهر العامة لا تحدث بلا أسباب أو سبق مقدمات تؤدي بالضرورة إلى ما يحدث في المجتمع. والله لما قضى بهلاك هذه الأمة أو غيرها قضى في نفس الوقت السبب المؤدي إلى حدوث الهلاك ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن

---

(١) انظر الترمذي: كتاب الطب، باب ما جاء في الرقي والأودية، وقال عنه الترمذي (حسن صحيح) ٨ /٣١٥، ابن ماجة ٢ /١١٣٧.

(٢) الأعراف: من الآية٥٧.

﴿تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ٢٣﴾[1]. وكذلك فعل الإنسان الفرد سبب موصل إلى ما كتب لــه من شقاوة وسعادة، والقرآن قد أخبر في كثير من آياته بأن هذا هو النظام العام المطرد في فعل الله بعباده، فلا يفعل بهم شيئاً إلا بعد أن يفعلوا هم المقدمات التي تناسب وتقتضى ما يفعله الله بهم. وهذه المقدمات هي من قدر الله كما أن الرقي من قدر الله. قال تعالى في شأن الأمم والشعوب: ﴿فَكُلًّا أَخَذۡنَا بِذَنۢبِهِۦۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِ حَاصِبٗا وَمِنۡهُم مَّنۡ أَخَذَتۡهُ ٱلصَّيۡحَةُ وَمِنۡهُم مَّنۡ خَسَفۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ وَمِنۡهُم مَّنۡ أَغۡرَقۡنَا ٤٠﴾[2]. ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخۡذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلۡقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌۚ إِنَّ أَخۡذَهُۥٓ أَلِيمٞ شَدِيدٌ ١٠٢﴾[3]. ﴿فَتِلۡكَ بُيُوتُهُمۡ خَاوِيَةَۢ بِمَا ظَلَمُوٓاْ ٥٢﴾[4]. ﴿فَأَهۡلَكۡنَٰهُم بِذُنُوبِهِمۡ وَأَنشَأۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِمۡ قَرۡنًا ءَاخَرِينَ ٦﴾[5]. ﴿وَلَقَدۡ كَتَبۡنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعۡدِ ٱلذِّكۡرِ أَنَّ ٱلۡأَرۡضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ١٠٥﴾[6]. ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلۡحُسۡنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُواْ ١٣٧﴾[7]. وهكذا نجد في القرآن نماذج كثيرة من قصص الشعوب التي تفشي في أفرادها أسباب الانهيار والضعف من ظلم وبغى وارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن. فحقت عليها كلمة ربك بالقضاء الكوني الذي سبق به العلم الإلهي. من انهيار أو هلاك أو خسف. فالسبب وقع من العبد. والمسبب ضروري الوقوع وهو ما قضاه الله.

---

(١) الفتح ٢٣.
(٢) العنكبوت من الآية ٤٠.
(٣) هود ١٠٢.
(٤) النمل من الآية٥٢.
(٥) الأنعام من الآية٦.
(٦) الأنبياء ١٠٥.
(٧) الأعراف من الآية١٣٧.

وكذلك أخبر القرآن عن مصائر الأفراد من سعادة وشقاوة وبين أنها لا تكون إلا بالعمل وليس بمجرد سبق القضاء. قال تعالى: ﴿ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾ ﴾ (١). ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾ (٢). ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ ﴾(٣). وأمثال ذلك في القرآن كثير. وكلها تبين أن سبق القضاء مرتبط بما يقدمه الإنسان من أسباب السعادة أو الشقاوة، وسبق القضاء بمصائر هؤلاء الأفراد هو علمه تعالى بما سيئول إليه أمرهم وكتابة ذلك عليهم، وهنا يجب أن ننبه إلى أن العلم نوعان:

الأول: علم نظري لا أثر لــه في إيجاد المعلوم. كعلمنا بأخبار الأمم الماضية وعلمنا بذات الله وصفاته. فإن هذا النوع من العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له. ولا يؤثر فيه إيجاداً أو إعداماً فليس موجباً بنفسه لإحداث شيء ما، بل هو مطابقته الكاملة لذلك الشيء الموجود في الخارج على ما هو عليه.

الثاني: "علم عملي يترتب عليه وجود المعلوم وصفاته. كعلم الإنسان وتصوره لما يريد القيام به غداً من أعمال. فهذا يستدعى منه أن يرتب الأمور ويضع المقدمات ويستخلص النتائج. وعلم الله تعالى بأفعاله الكونية في ملكه هو من النوع الثاني. وعلمه تعالى بأفعال عباده وبما يئول إليه أمرهم من النوع الأول – ولله المثل الأعلى – وليس العلم مؤثراً في وجود الأشياء على

---

(١) الحاقة٢٤.

(٢) الزخرف٧٢.

(٣) المدثر٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥.

هذا النحو السابق. والذي أريد أن أخرج به من ذلك التفضيل أن القضاء الديني لا يحمل معنى الجبر أو الإلزام للإنسان ولا يتعارض مع القول بحرية الإنسان في أفعاله.

* * *

أما القضاء الكوني فلعله موطن الشبهة ومحك الخلاف في ذلك. ومما ينبغي معرفته هنا أن الله سبحانه قد حجب عن غيره معرفة غيبه ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ [١]. وهذه الأمور الغيبية هي متعلقات القضاء الكوني الذي لا يعلمه إلا الله، والله لا يحاسب العبد على مخالفة القضاء الكوني أو موافقته لأنه مغيب عن الجميع ولا يعلمه إلا الله، ولم يطلب من أحد معرفته ليعمل وفقاً له، وإنما أخفاه عن عباده لأنه موطن الابتلاء للإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ويجب أن نفرق هنا بين نوعين من الأفعال التي تتعلق بالإنسان من جانب القضاء الكوني:

١- نوع يشارك فيه الإنسان بفعل الأسباب التي يترتب عليها وقوع القضاء الكوني أو القيام ببعض عناصره كالهارب إذا أتلف زرعاً، والقتل الخطأ.

٢- نوع لا حيلة للإنسان في دفعه ولا في تحصيله. كهلاك الزرع. وهدم البيوت بسبب المطر. وموت الأبناء. والفقر والغنى والصحة والمرض. وموقف الإنسان إزاء هذا النوع من الأفعال الكونية يتطلب منه أمرين:

الأمر الأول: قبل حلول القضاء به. فيستعين الله سبحانه ويدعوه ويتوكل عليه، ويعلم أنه لا حول ولا قوله إلا بالله. وبالجملة يتطلب الإنابة إلى الله خوفاً وطمعاً.

الأمر الثاني: بعد حلول القضاء فيصبر على ما أصابه ويعلم أن ما

---

(١) الأنعام: من الآية٥٩.

أصابه من ذلك لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه ويدعو الله بأن يكشف عنه ما نزل به، ويجب عليه الإيمان بأن الله يحب أن يعبد بالصبر وبالدعاء كما يحب أن يعبد بالصيام والصلاة والحج. قال تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ ﴾[1]. وقال سبحانه: ﴿ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ ﴿٣٥﴾ ﴾[2]. ﴿ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾ ﴾[3].

وعلى المرء أن يعلم أن وقوع هذه الأفعال به ليست عبثاً أو لا حكمة لله فيها. فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، بل يجب عليه أن يؤمن بأن الله حكيم لا يفعل العبث وعدل لا يظلم. وإذا غابت عن الإنسان معرفة الحكمة، الإلهية في مثل هذه الأمور على وجه التفصيل فعليه أن يسلم ويؤمن بوجودها على سبيل الإجمال ما دام قد عرف وآمن أن الله حكيم لا يعبث عدل لا يظلم، ومعرفة الحكمة فيها على سبيل التفصيل مما يعز عليه معرفته لدقتها وغياب أثرها عنه، لأن هذا النوع من الأفعال مما تتعلق به الحكمة الإلهية العامة لصلاح الكون، وليس الإنسان إلا لبنة في بنائه يجب أن يخضع في ذلك للناموس الإلهي الذي يجري على سائر أفراده، مما لابد منه لصلاح حاله وانتظام أموره.

والله لا يعاقب عباده على مخالفة هذا النوع من القضاء. بل قد يبتليهم به ليرفع بذلك شأنهم عنده. ويعلم من صدق إيمانه ومن نافق في إيمانه. قال تعالى: ﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ

(١) البقرة ١٥٥، ١٥٦.

(٢) فصلت من الآية٣٥.

(٣) النحل من الآية١٢٦.

ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣﴾ ﴾ [(١)]. ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾ ﴾ [(٢)]. ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ﴾ [(٣)].

فالله تعالى يجرى على عباده هذا النوع من القضاء ابتلاء منه لعباده ليعرف بذلك أولو العزم منهم وأصحاب العقائد الثابتة. وهذا قد جربه الله مع أنبيائه ورسله ﴿ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَا ﴿٣٤﴾ ﴾ [(٤)]. والأمر في ذلك كالصائغ الذي يختبر ما عنده من معادن نفيسة ليميز منها الخبيث من الطيب والجيد من الرديء. وهذا شأن الله في خلقه يبلوهم بذلك ليبتلى ما في صدورهم من عرى الإيمان ويكشفها لهم. وهذا النوع من القضاء لم يسمه الشرع شراً وإنما سماه ابتلاء وفتنة، لأنه لا يقع بالمؤمن إلا لغاية وحكمة حميدة كان وجوده لأجلها أولى من عدمه في الحكمة العامة. وموقف المؤمن منه هو الصبر والدعاء والإنابة إلى الله. فإن قصر في أداء ذلك المطلوب من الصبر على القضاء، والدعاء إلى أن يكشف البلاء، فسوف يحاسب على تقصيره فى ذلك وليس على نزول البلاء به، قال ﷺ « **عجباً لأمر المؤمن أن أمره كله خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن إن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له. وإن أصابته سراء شكر فكان خيراً له** » [(٥)].

منزلة الدعاء في مدافعة القضاء:

وقد جعل الله الدعاء سبباً في كشف الغمة ورفع البلاء الذي ينزل بالمؤمن

---

(١) العنكبوت ٢، ٣.

(٢) محمد ٣١.

(٣) البقرة ١٥٥.

(٤) الأنعام من الآية ٣٤.

(٥) ورد الحديث في: مسلم (كتاب الزهد) وفي ابن حنبل ٣٤/٥.

مما لا دخل له في تحصيله مما هو من نوازل القضاء الكوني، والدعاء في بابه عبادة عبادة مقصودة لله أمرنا بها والله يحب أن يتقرب العبد بها إليه تحقيقاً لمعنى الربوبية وخضوعاً واعترافاً بحاجة العباد إلى من يتعهدهم ويكشف عنهم ما حل بهم من البلاء.

والدعاء سبب كسائر الأسباب في اقتضاء مسبباتها، وليس علامة أو دليلاً على ذلك كما يقول البعض، كما أنه ليس عباده محضة يتقرب بها إلى الله ولا أثر له في حصول المطلوب إيجاداً أو إعداماً، فالله تعالى قد علق الإجابة على الدعاء تعليق المسبب بالسبب، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ ﴿٦٠﴾ ﴾ (1). فعلق الاستجابة على تقديم الدعاء من المؤمن.

وإذا تقدم المؤمن بالدعاء ولم يحصل له مطلوبه بإجابة دعائه فليس ذلك اعراضاً من الله عنه، بل قد يكون الدعاء غير مستكمل لشروط الإجابة أو قد يكون مطلوب العبد في ذلك يتعارض مع الصالح له. وما عند الله خير مما عنده. فيعطيه الله سبحانه ما يراه هو أنه الخير والصلاح، وقد لا يوافق ذلك هوى العبد أو مطلوبه، لأن الله سبحانه لا يستجيب إلا بتقديم ما يراه سبحانه أنه خير وأنفع للعبد قال ﷺ: « **ما من مسلم يدعو الله بدعوة ليس فيها أثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث خصال، إما أن يعجل له دعوته في الدنيا. وإما أن يدخر له من الخير مثلها، وإما أن يصرف عنه من الشر مثلها. قالوا يا رسول الله: إذا نكثر. قال: الله أكثر** (2) » وكان عمر بن الخطاب يقول: أني لا أحمل هم الإجابة وإنما أحمل هم الدعاء. فإذا ألهمت الدعاء فإن الإجابة معه.

والواقع الذي أخبر به القرآن عن أنبياء الله ورسله يشهد لصحة ذلك. فإن

---

(1) غافر من الآية ٦٠.

(2) ورد الحديث في ابن حنبل ٣/ ٤٤٨.

القضاء الكوني كان إذا أنزل بنبي من الأنبياء بقصد الاختبار والابتلاء لم يكن للأنبياء سبيل إلا الصبر والتوجه إلى الله بالدعاء ليكشف عنهم ما نزل بهم. ثم يأخذون في الأسباب لمدافعة ذلك القضاء معتمدين على الله ومستعينين به، قال تعالى حاكياً عن نوح وما نزل به وبقومه المؤمنين من البلاء ﴿ وَلَقَدْ نَادَىٰنَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ ٱلْمُجِيبُونَ ﴿٧٥﴾ وَنَجَّيْنَـٰهُ وَأَهْلَهُۥ مِنَ ٱلْكَرْبِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٧٦﴾ ﴾ [1]. وقال تعالى حاكياً عن يونس وهو في بطن الحوت: ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَـٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ أَن لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَـٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾ ﴾ [2]. وكذلك حكى لنا القرآن قصة أيوب، وزكريا وغيرهم من الأنبياء.

والذي يستقرئ أخبار الأنبياء السابقين في مواقفهم حين ينزل بهم القضاء يستطيع أن يقف على الحقائق التالية:

١- كان موقفهم الإيمان المطلق بأن ما ينزل بهم هو قضاء الله فيهم. فكانوا لا يجزعون مما ينزل بهم من البلاء خيراً كان أو شراً ... ضرا أو نفعاً على أنه من الله ويستعينون بالصبر على ذلك.

٢- التوجه إلى الله بالدعاء باعتبار ذلك سبباً مباشراً في كشف ما نزل من القضاء. فالله هو الذي قضى ذلك وحده، فكان يتوجه إليه بالرجاء وحده.

٣- الأخذ في الأسباب التي نصبها الله في كونه وجعلها سبباً موصلاً إلى كشف ما نزل من ذلك القضاء، فنوح أخذ في بناء السفينة التي كانت سبباً في نجاته هو ومن معه.

---

(١) الصافات: ٧٥: ٧٦.

(٢) الأنبياء: ٨٧، ٨٨.

وزكريا لم يعتمد على مجرد الدعاء في أن يرزق بالولد، بل أخذ مع ذلك في الأسباب العادية التي تقضى مباشرة الزوجة لإنجاب يحيي. وكذلك بقية الأنبياء كانوا يأخذون في الأسباب التي نصبها الله لمدافعة ذلك القضاء معتمدين على الله في كشف ما نزل بهم من البلاء .. وهذا يعني أنهم لم يتركوا العمل اتكالاً على سبق القضاء بما وقع بل كانوا يدافعونه بالأسباب الموجبة وهي أيضاً من قضاء الله، فكانوا يدفعون قضاء الله بقضاء الله.

٤- نستطيع أن نفرق في مسلك الأنبياء إزاء ما ينزل بهم من القضاء بين موقفين:

أ - موقفهم من جريان الحكم الإلهى أزلاً بما وقع من القضاء .. فهنا كان موقفهم هو الإيمان به والرضى عنه والصبر بما جرى، والتسليم على أنه من الله. وهذا هو الرضا بالقضاء خيره وشره، وهو المطلوب من المؤمن.

قال تعالى عن زكريا: ﴿ وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٨٩﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ ﴿٩٠﴾ ﴾[1]. وقال تعالى حاكياً عن أيوب: ﴿ ۞ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٨٣﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ ﴿٨٤﴾ ﴾[2].

فهؤلاء جميعاً نماذج من البشر الذين اصطفاهم الله من خلقه وجعلهم محلاً لأثر القضاء الكوني من الابتلاءات، ووضح القرآن موقفهم إزاء هذا القضاء

(١) الأنبياء: ٨٩، ٩٠.

(٢) الأنبياء: ٨٣، ٨٤.

لنعتبر بهم ونقتدي بسلوكهم. وقال تعالى مخاطباً الرسول في ذلك: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ ﴾ [1]. فلم يقص القرآن علينا آثارهم إلا للاعتبار والاقتداء وفي جميع مواقفهم مما ينزل بهم من القضاء كانوا يلجأون إلى الله بالدعاء لإيمانهم أن الدعاء سبب في الإجابة لرفع البلاء كما أن المعصية سبب في العقاب. وقد علمنا القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكۡشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجۡعَلُكُمۡ خُلَفَآءَ ٱلۡأَرۡضِۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ ﴾ [2]. فبين سبحانه أنه وحده الذي يكشف السوء ويجيب الداعي إذا دعاه.

والرسول ﷺ - وهو أعلم الخلق بربه - كان يعلم أن الدعاء هو السبب في كشف ما ينزل بالمؤمن من البلاء، ولقد ضرب لذلك مثلاً عملياً في يوم بدر، فكان يتضرع إلى الله بالدعاء رافعاً يديه إلى السماء حتى كشف عن أبطه ويقول: « **اللهم نصرك الذي وعدتنا، اللهم نصرك الذي وعدتنا** » وعلمه بالنصر لم يمنعه من الاجتهاد في الأخذ بالأسباب وكان الدعاء من جملة تلك الأسباب.

ب- موقفهم مما نزل بهم من البلاء سواء كان مرضاً أو عقماً أو فقراً أو غير ذلك من أنواع الابتلاءات، وهنا نجد أن جميع الأنبياء مع إيمانهم بأن القضاء الإلهي قد سبق بذلك. إلا أنهم جميعاً كانوا يسلكون مسالك مختلفة في مدافعة ما ينزل بهم من البلاء. ويعالجون ما ينزل بهم بالدواء المناسب وبالأسباب الكونية التي وضعها الله لذلك. وهذا يعني أنهم كانوا يؤمنون بوجوب الرضا بما سبق به القضاء. ووجوب مدافعة ما ينزل بهم من آثار، فالأول وهو القضاء. يجب الرضى به، لأنه من الله. والثاني وهو المقضي الذى نزل با لعبد لا يجب الرضى به بل يجب

(١) الأنعام: من الآية ٩٠.

(٢) النمل: من الآية ٦٢.

مدافعته. ولو كان الرضى بالفقر والمرض والألم مطلوباً لما كان على الأنبياء أن يسلكوا في مدافعته مسالك مختلفة مع إيمانهم أنه من الله.

وذلك لأن القضاء إذا كان قد سبق بما ينزل من البلاء فقد سبق أيضاً بما يدفعه من الدواء، وإذا كان واجب المؤمن أن يرضى بما سبق به القضاء فمن واجبه أيضاً أن يبحث عن العلاج الذي سبق به القضاء لكشف ما نزل من البلاء. قال ﷺ: « **تداووا عباد الله فإن الله ما خلق داء إلا وخلق له دواء** » [1]. وهذا المعنى أكده الرسول في حديث الرقية، فبين أنها من قدر الله، وحين أمر عمر بن الخطاب أن يفر الناس من مرض الطاعون وسأله بعض الناس: أنفر من قدر الله يا عمر؟ قال: نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله. وقال ﷺ: « **فر من المجذوم فرارك من الأسد** » [2]، وفي ذلك دلالة واضحة على أمرين مهمين جداً الأول:

الإيمان بالقدر، وفى نفس الوقت الإيمان بوجوب الأخذ في الأسباب. لأن الإيمان بالقدر هو نظام التوحيد، والثانى الإيمان بالأسباب هو نظام الشرع الذي يوصل إلى تحصيل الخير النافع ودفع الشر الضار.

وهنا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن المعتزلة قد أخطأوا حين ظنوا أن الرضى بالقضاء والقدر يستلزم الرضا بكل مقضي ومقدر. مع أنه لا توجد آية واحدة أو حديث صحيح يدل على وجوب الرضا بكل مقضي ومقدر، وفرق كبير بين الرضا بالقضاء السابق والرضا بالمقضي أو البلاء الواقع. فالأول واجب والثاني غير واجب، ونتج عن هذا الخطأ أن قالوا: لما كان الرضا بذلك واجباً والله لا يرضى بالكفر والمعصية وطلب منا عدم الرضى بها. دل ذلك على أنها ليست بقضاء الله لأنها لو كانت بقضائه لوجب الرضى بها.

---

(١) ورد الحديث في البخاري، (كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا وأنزل له دواء) ٧/١٦٤.

(٢) ورد الحديث في البخاري (كتاب الطب، باب الجذام) ٧/١٦٤.

وهم في ذلك لم يفرقوا بين سبق القضاء بالمعصية وبين وقوعها من العبد، والمعصية إذا وقعت فعلاً كانت قد سبق بها القضاء الكوني وعلم الله ذلك مسبقاً. والواجب على العبد ألا يرضى بكل مقضي أو مقدر. بل يجب عليه في ذلك أن يدفع ما نزل به من الابتلاء بالعلاج المناسب، ولا يرضى بالمقضي كوناً إلا إذا كان يوافق ما قضاه الله ديناً، لأنه بذلك يوافق ما أمر به وشرعه. فيستغفر الله من ذنبه ويسارع بالتوبة والأوبة إلى ربه.

وهنا سؤال يفرض نفسه على الإنسان. إذا كان القضاء الكوني قد سبق بالسعادة لفلان .. والشقاوة لفلان .. وأن فلاناً سيعصى ويدخل النار. ونحن نعلم أن القضاء الكوني ضروري الوقوع حتم تنفيذه .. فما هو موقف الإنسان حينئذ.. وهل ذلك النوع من القضاء ينال شيئاً من العدل الإلهي؟

والإجابة على هذا السؤال تقتضي شيئاً من التفضيل الذي نكشف به ما يحيط بهذه المسألة من غموض قد يفهم منه أن الله جبر العبد على المعصية ما دام قد قضاها عليه كوناً. وهنا نجد أن الله قد تفضل على عباده بأنواع مختلفة من الهداية العامة التي تنير له الطريق وترشده إلى سواء السبيل والتي لابد منها لإقامة الحجة على العباد. ونجد القرآن قد بين لنا مراتب الهداية وأنواعها التي خص بها من يشاء من عباده ونجد حديث القرآن عن التوفيق والخذلان والهداية والضلال. وكل هذا يتبين لنا إذا وقفنا على مراتب الهداية في القرآن وكيفية توزيعها على العباد.

أنواع الهداية في كتاب الله :

يسبق إلى إفهام كثير من الناس أن الله سبحانه لو اختص بعض عباده بأنواع من الفضل فقد حرم غيرهم ومنعهم حقاً من حقوقهم. فإذا اختار نبياً واصطفاه فيعترض عليه البعض قائلاً: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ۝ ﴾ (١).

---

(١) الزخرف:٣١.

وإذا اختص بعض عباده بأنواع من رحمته كالهداية مثلاً فقد يحتج بعض الناس بأن الله منع الهدى عنه واختص به غيره. وكأن الله إذا هدى أحداً فقد أضل غيره عن سبيل الهدى، وهذا مصدر خطأ كبير في فهم مسألة سبق القضاء بالهداية والضلال. والقرآن يوضح لنا ما في هذه القضية من لبس حين نعرف أن الهداية الواردة فيه على أنواع ثلاثة:

النوع الأول: هداية عامة شاملة لجميع الكائنات. فالله قد هدى كل نفس إلى ما يصلح شأنها. وفطرها على جلب النافع ودفع الضار عنها. وهذه أعم مراتب الهداية لأنها تشمل جميع الكائنات .. ومن هذا النوع هداية الحيوان بفطرته إلى ما يصلح معاشه ويدفع عنه ما يسوءه. والعقل في الإنسان أحد مظاهر هذه الفطرة التي يشترك فيها مع بقية الكائنات الأخرى، قال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ ﴾ [1]. ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ ﴾ [2] ﴿ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣ ﴾ [3].. وهذه الهداية تقترن بخلق الكائن في ابتداء أمره وحياته، فالله هدى الطفل إلى التقام ثدي أمه بلا معلم، وهدى الحيوان والطير وغيرهما إلى جلب النافع ودفع الضار بلا مدرب. وهذه الهداية الفطرية قد قادت كل كائن إلى الاعتراف بربه وذكره وعبادته بطريقته الخاصة. قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۝٤٤ ﴾ [4]. وهذه الهداية تقترن في القرآن كثيراً بالخلق للدلالة على الله الخالق: "قال فرعون: ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۝٤٩ ﴾ قال: ﴿ قَالَ رَبُّنَا

---

(١) الشمس: ٧، ٨.

(٢) الأعلى ٢.

(٣) الإنسان ٣.

(٤) الإسراء من الآية ٤٤.

﴿ ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[1]. قال الحسن وقتادة: أعطى كل شيء صلاحه من الخلق لما يصلح به لما خلق له وهداه إلى ذلك.

فالهداية العامة دائماً تقترن بنعمة الخلق، لأن الخلق إعطاء الوجود العيني للأشياء والهداية إعطاء الوجود الذهني والعلمي لها، فهذا خلقه .. وهذا هداه وكلها عامة فيما خلقه الله .. ذاتية فيه وليست خارجة عنه.

النوع الثاني: هداية البيان والإرشاد وهذا النوع هو وظيفة الرسل والكتب المنزلة من السماء، وهو خاص بالمكلفين فقط.

وهذه الهداية هي التي أثبتها الله لرسول بقوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[2]. وهي أخص من التي قبلها. وبها تقوم حجة الله على عباده فلا يعذب أحداً من خلقه إلا بعد أن يقيم الحجة عليه بأنه هداه وبين له طريق الغي من الرشاد. قال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[3]... وحتى لا تقول نفس ﴿ أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ ٱللَّهَ هَدَىٰنِى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾[4]. والله تعالى لم يحل بين أحد من خلقه وبين هذه الهداية بل خلى بينهم وبينها، ومنحهم أدوات تقبلها ووسائل الاستفادة بها من العقل والفطرة، وأقام لهم بذلك أسباب الهداية ظاهرة وباطنة، ومن حرمه من خلقه بعض الأدوات أو الوسائل كزوال العقل أو الصغر أو المرض فقد حط عنه من التكاليف بحسب ما حرمه من ذلك قال تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾[5].

---

(١) طه: ٤٩، ٥٠.
(٢) الشورى من الآية٥٢.
(٣) الإسراء من الآية١٥.
(٤) الزمر ٥٧.
(٥) النور من الآية٦١.

وقال ﷺ: « **رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق** »[(١)]. كما اتفق رجال الأصول على أنه « **إذا أخذ ما وهب انقطع ما وجب** ». وهذه الهداية هي مصدر التكليف ومناطه وبها تقوم الحجة وتكون المساءلة والجزاء بالثواب والعقاب. وهي لا تستلزم الاهتداء أو التوفيق من العباد. بدليل أن بعض الناس آمن بدعوة الرسل وبعضهم كفر بها، ولكنها سبب في حصول الاهتداء وحصول السبب ليس كافياً في وجود مسببه، لأنه قد يكون هناك ما يمنع ذلك، إما لعدم كمال السبب، أو لعدم صلاحية القلب القابل للأثر، كأن يطرأ عليه ما يفسده ويغير حاله. والسبب هنا لا يجوز القول بعدم كماله لأنه من جهة الله سبحانه، فهو قد بعث الرسل وأنزل الكتب، والرسل قد بلغت أممها ووضحت لهم سبيل الرشاد، فلا نقص في السبب إذن. وإنما لم ينتفع العبد بما جاء به الرسول لما طرأ عليه من فساد فطرته وطغيان مادته[(٢)] فلم يلتفت إلى هدى الرسل ولم يستفد مما جاءوا به. فالقصور هنا في المحل القابل للأثر وهو الإنسان وليس في نقص السبب. قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴿١٧﴾ ﴾[(٣)]. فإن الله هداهم بإرسال الرسول إليهم فلم يهتدوا ولم ينتفعوا بما جاء به الرسول فأضلهم الله عقوبة على ترك الاهتداء بما جاء به الرسول. وهذا شأن الله في كل نعمة أنعم بها على عباده إذا كفروا بها فإنه يسلبها منهم بعد أن كانت حظاً لهم لأن الله ﴿ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ وهذه النقطة ستزداد إيضاحاً عند تفسيرنا لحدوث الشر في العالم. ولكن يطرأ هنا سؤال آخر هو: إذا كان الله قضى على بعض الناس بالمعصية، فكيف تقوم عليه الحجة بالرسالة إذا كان لا يستفيد منها ؟

---

(١) ورد الحديث في مواضع كثيرة من البخاري في كتاب الحدود والطلاق، ابن حنبل ١٤٤/٦.
(٢) انظر: What the Reliyan S. Widgry P. 188 - 181.
(٣) فصلت من الآية١٧.

وهنا يجب التنبيه إلى التفرقة بين ما هو من الله وما هو من الإنسان. فالله قد أكمل الإنسان ومنحه أدوات الاهتداء، وبعث إليه من يهديه إليه، وخلى بينه وبين الرسل، ولم يحل بينه وبين ما يهديه، وإذا حرمه بعض الأدوات فإنه يسقط عنه من التكليف بحسبها، وأقام لهم أسباب الهداية ظاهراً وباطناً وهذا هو حجة الله على عباده، فلم يمنع أحداً شيئاً من ذلك ولن يحاسب أحداً من خلقه ما لم تقم عليه الحجة بكل ذلك.

والقرآن قد قص علينا ما كان من الأمم التي أرسل الله إليها رسلاً فلم تستفد بهديهم، فقال يصف حالهم في نار جهنم: ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴿٩﴾ ﴾ (١). فالذي حدث من الله هو الهداية وكان من العبد التكذيب والضلال، فكان في مقدور العبد أن يتبع الرسول ويؤمن بما جاء به، وليس ذلك شيئاً خارجاً عن قدرته أو فوق طاقته.

نعم: في مثل هذه الحالة التي يعرض العبد فيها عن هدى الله ولم ينتفع بما جاء به الرسول وحتى لا يسوي بين من أعرض عن هدى الله ومن أقبل على الله وانتفع بهديه، فإن الله يخلي بين العبد ونفسه، والنفس بطبعها أمارة بالسوء، إلا مَا رَحِمَ رَبِّي. فإذا وكل الله الإنسان إلى نفسه قادته إلى الهلاك، وهو بذلك يكون قد منع عنه توفيقه ولم يرد الله أن يعينه على نفسه ليقبل العبد بقلبه إلى الله، قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ﴿٧﴾ ﴾ (٢). وهو سبحانه إذا فعل ذلك بأحد من خلقه فليس ظالماً له لأنه لم يسلبه حقاً له، ولم يمنعه من الدلالة أو البيان وهذا في مقدور

---

(١) الملك من الآية ٨، ٩.

(٢) الحجرات من الآية٧.

العبد فعله. ولكن حرمه التوفيق والسداد عدلاً منه في خلقه. قال تعالى : ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾.

النوع الثالث: هداية التوفيق والسداد والإلهام وخلق الدواعي للخير والهداية وإيجاد المشيئة المستلزمة للفعل وهذه المرتبة أخص أنواع الهداية لأنها لا تكون إلا لمن علم الله أنه سيختار الهداية على الضلال، ويتبع هدي الرسول وقضى له كوناً بالسعادة فعلاً.

وهذا النوع من الهداية يستلزم أمرين:

أحدهما: فعل الرب تعالى وهو الهدى بخلق الداعية إلى الفعل والمشيئة له. لأن العبد لما اهتدى بهدي الرسول زاده الله هدى بخلق الداعية للفعل كما قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى ﴿١٧﴾ ﴾ [1].

الثاني: فعل العبد وهو الاهتداء، وهو أثر للفعل الأول "الهدى"، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ ﴿٧٣﴾ ﴾ [2]. ولا سبيل إلى وجود الأثر الذي هو الاهتداء من العبد إلا بعد وجود المؤثر الذي هو الهداية من الله فإذا لم يحصل فعل الله لم يحصل فعل العبد. وهذا النوع من الهداية لا يقدر عليه أحد إلا الله سبحانه. ولقد نفى القرآن هذا النوع عن الرسول لأنه ليس من وظيفته، قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴿٥٦﴾ ﴾ [3].

قال أهل الجنة: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَـٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴿٤٣﴾ ﴾ [4].

---

(١) محمد من الآية١٧.

(٢) آل عمران من الآية٧٣.

(٣) القصص من الآية٥٦.

(٤) الأعراف من الآية٤٣.

وهذا النوع من الهداية لا يعطيه الله للناس بلا سبب يتقدم به العبد بين يدي الله، وإنما ﴿ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَانَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ ﴾ [1]. فاتباع هداية الرسول وهي النوع الثاني من الهداية هو شرط في حصول هذه الهداية الخاصة، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴾ [2]. والأمر في ذلك كما يشاهده الإنسان في عالم الشهادة فإن من يتقرب إليك ويأتمر بأمرك ونهيك ويكون حيث تريد أن يكون فإنك ولا شك تنزله مكانة أسمي وأرفع من غيره الذي لم يأتمر بأمرك ولا نهيك. بل كان حيث تريد ألا يكون.

وهذا النوع من الهداية الخاصة هو الذي نفاه القرآن عن الظالمين والفاسقين والكاذبين والمسرف المرتاب، وكل آية في القرآن وردت في نفي الهدى فيجب حملها على هذا النوع لأن هداية البيان والدلالة لم يمنعها الله أحداً من خلقه لأنها عامة فيهم.

أما هذا النوع من الهداية الخاصة فهو تفضل من الله سبحانه يختص به من يشاء من عباده ممن اهتدوا بهدي رسله، ولا حرج في ذلك وحتى لا يسوي بين من أعرض عن هديه ومن أقبل عليه وأئتمر بأوامره .

وهذا النوع من الهداية الخاصة هو الذي أنكرته المعتزلة وقالت إن العدل يقضى بالتسوية بين العباد في كل شيء، وتجعل آيات القرآن في ذلك النوع من المتشابه وتتأولـــه على تأويلات باطلة لا سند لها من اللغة أو العقل، كأن يقولوا المراد بذلك تسمية من يشاء مهتدياً أو ضالاً. وليس في لغة العرب أن قوله تعالى: ﴿ ۞ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ ﴾ أو ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ على

---

(١) المائدة من الآية١٦.
(٢) محمد ١٧.

معنى ليس عليك تسميتهم أو أنك لا تسمى من تشاء مهتدياً ولكن الله يسمي من يشاء وهذا بلا شك تأويل فاسد لا سند له لا من العقل ولا من الشرع.

ولا ينال من العدل الإلهي شيء إذا اختص الله بهذا النوع من تقرب إليه من عباده وحرمه من أعرض عنه وحاد عن سبيله. فهو فضله يؤتيه من يشاء ويمنعه عمن يشاء، وإنما ينال من العدل الإلهي لو حرم أحداً من الهداية العامة ثم حاسبه على أمره ونهيه.

والواجب في ذلك أن يعرف أن الله جعل الهداية العامة مقدمة لنيل الهداية الخاصة أو الحرمان منها. فهو سبحانه قد تفضل على الجميع بالهداية العامة، واختص من اهتدى بها بالهداية الخاصة وكانت هذه الهداية الخاصة جزاء من الله على مَن آمن واتبع الهداية العامة تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ هُدًى ﴿٧٦﴾ ﴾ [1]. والظلم يكون إذا منح هذه الهداية من ليس أهلاً لها ولا مستحقاً إياها.

والله سبحانه هو الذي يخلق في قلب العبد الدواعي والمشيئة إلى الفعل الحسن فيترجح عنده الفعل عن الترك. قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ ﴿٧﴾ ﴾ [2]، وهذا الفعل الإلهي من خلق الداعية وإيجاد المشيئة ليس حقاً مكتسباً على الله لعباده ولكنه تفضل منه ورحمة. وصاحب الفضل يتصرف فيه كيف يشاء ويختص به من يشاء من عباده ويمنعه من يشاء. وهو سبب تام يلزم عنه أثره بالضرورة وهو ترجيح جانب الفعل على الترك. ولو منع الله هذا الفضل أحداً من خلقه فإنه بذلك يخلي بين العبد ونفسه فتختار النفس ما يحقق هواها وما ترغب فيه.

---

(١) مريم من الآية٧٦.

(٢) الحجرات من الآية٧.

والنفس بطبيعتها حية متحولة سريعة التحرك لأن الحركة والتحول من لوازم كونها نفساً، فإذا لم يحركها صاحبها نحو الخير حركته هي نحو الشر، فيترك فعل الخير لأن الله قد خلى بينه وبين نفسه، وينشأ عن تركه فعل الخير أن يتجه إلى فعل الشر عقوبة له على تركه لفعل الخير، كما قال تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَا ﴾ [1]. فيحاسب على فعل الشر الذي فعله هو باختياره وقدرته الكاملة، ويكون دور القضاء هنا أنه خلى بين العبد ونفسه لسبب تقدم به العبد وهو الإعراض عن هدى ربه . ولا شك أن هذا لا يعد ظُلماً ولا قهراً، لأن الله إذا منع فضله لا يكون بذلك ظالماً بل الظُلم يكون بوضع الفضل في غير موضعه. وقد علم الله أزلاً أن العبد الذي يحرم من فضل الله ليس أهلاً لــه فمنعه عنه عدل وحكمة وتكون نفس الإنسان هي التي صدته عن تقبل الخير وقادته إلى فعل الشر ويكون الله قد عرض عليه الهدى فأبى وأعرض عنه كما قال سبحانه: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ ﴾ [2]. ومن هنا قال ﷺ: « **الخير بيديك والشر ليس إليك** » [3]، وكان يقول في دعائه: « **اللهم آت نفسي تقواها وزكها فأنت خير من زكاها. أنت وليها ومولاها** ». لأنه ﷺ يعلم أن النفس ما لم يعصمها الله فإنها أمارة بالسوء فكان يدعو الله أن لا يمنعه فضله وألا يدعه إلى نفسه طرفة عين.

الإنسان وتجربة الابتلاء :

وهنا سؤال لابد من طرحه: لماذا خلق الله النفس على هذا النحو الذي لو خلاها وصاحبها لتحركت به حركة يلزم عنها الشر؟

(١) الشورى من الآية ٤٠.
(٢) فصلت من الآية ١٧.
(٣) سورة القصص: آية ٢٩.

وهذا السؤال هو الذي اعترضت به الملائكة على خلافة الإنسان في الأرض واختصاصه بذلك دون بقية الكائنات قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[1]، والله سبحانه قد خلق الإنسان كما أخبر في كتابه: ﴿ ۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ ﴾[2]. (خلق الإنسان عجولاً) والعجلة والهلع من لوازم الإنسان ويلزم عنهما أمور قد يشوبها شيء من الشر، وإنما خلق الإنسان على هذه الحالة ليتحقق من خلقه معنى معين أشار إليه القرآن بقوله: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾ ﴾[3]. فالله قد خلق الإنسان ليبتليه، وللابتلاء مستلزمات وخصائص وله أنواع ودرجات، ولقد أشار القرآن إلى هذه الحقيقة الهامة التي تفسر لنا هذا السر الغامض في كثير من آياته وفي مناسبات مختلفة. فهو قد خلق السماوات والأرض وما بينهما ليبتلي الإنسان بما فيهما من مظاهر النعمة والترف لينظر الإنسان هل يحسن شكر النعمة أم يجحدها. قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾ ﴾[4].

ثم جعل تعاقب الليل والنهار وفناء الإنسان وتقلب نوعه بين الموت والحياة تحقيقاً لمعنى الابتلاء ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٢﴾ ﴾[5].

---

(١) البقرة ٣٠.
(٢) المعارج: ١٩، ٢٠، ٢١.
(٣) الإنسان ٢.
(٤) هود من الآية٧.
(٥) الملك من الآية٢.

والله قد وهب الإنسان القدرة التي يستطيع بها أن يفعل الخير كما يستطيع أن يفعل الشر ليبتليه بذلك: ﴿ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ﴿٣٥﴾ ﴾ [1].

والقرآن قد بين لنا أن الابتلاء – كان ولا يزال – هدفاً مقصوداً من كل ما ينزل بالعبد من ألوان القضاء وأحكامه سواء أكان للعبد أثر في ذلك أم لا. ولو علم العبد أنه لو خلى ونفسه وحرم العون الإلهي فإنه بلا شك محكوم عليه بالفشل في تجربة الابتلاء فسيظل مشدود الوثائق بربه ملتجئاً إليه طالباً عونه وهذا كله مقصود فى الحكمة الإلهية من خلق الإنسان.

وما دامت الغاية من خلق الإنسان هي الابتلاء فإن الله قد خلقه على نحو معين يتناسب مع تحقيق الهدف الذي خلق لأجله، وجعله على أفضل نحو من الوجود المناسب لتحقيق هذا الهدف. فلم يشأ أن يجعله ملكاً لا علاقة له بالمادة. ولم يشأ أن يجعله مادة خالصة لا روح فيها. بل قضى سبحانه أن يجعله مشيجاً من العالمين الروحي والمادي وزاوج بينهما في وجوده الحسى، لأن هذا هو أفضل نحو من الوجود المناسب لتحقيق معنى الابتلاء، وامتزاج المادة والروح في الإنسان جعل حياة الإنسان صالحة للابتلاء بما يشاء الله. وكانت حياة الإنسان لذلك نوعاً من التفاعل والصراع بين مطالب المادة ومطالب الروح. وقد انعكس أثر هذا الصراع على سلوك الإنسان الفرد وعلى علاقاته بالله والناس. في كل هذا يتحقق نوع معين من أنواع الابتلاء حيث يسعى كل جانب إلى تحقيق سيطرته على اتجاهات الإنسان في سلوكه وعلاقته بغيره فتكون معاملته مع الناس ومع الله تلبية لمطالب جانب معين منهما حسب قوته في التأثير والغلبة، قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ

---

(١) الأنبياء من الآية٣٥.

أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾ ﴾ [1]. فهل يتجه الإنسان إلى إشباع جانبه المادي أو الروحي؟.

هل يرقى بنفسه أو يتسفل بها؟

هل يشكر أم يكفر؟

وتفاوت حياة الناس بين الفقر والغنى، والصحة والمرض، والرفعة والخسة. يهدف إلى تحقيق معنى الابتلاء، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٥٣﴾ ﴾ [2]، ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴿١٦٥﴾ ﴾ [3].

وكذلك هلاك الأمم وتعاقبها أمة بعد أمة لينظر الخالف منها إلى ما كان عليه السالف ليعتبر بما كان منها، وهذا يقصه القرآن علينا ليعتبر المسلمون بما في ذلك من الابتلاء لينظر كيف يعملون، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ [4].

والله سبحانه كان – ولا يزال – قادراً على أن يجعل الناس كلهم أمة واحدة على الإسلام أو على الصحة والغنى والجاه والرياسة، ولكن شاء سبحانه أن يجعلهم كذلك ليحقق فيهم معنى الابتلاء، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴿٤٨﴾ ﴾ [5].

---

(١) الكهف ٧.
(٢) الأنعام٥٣.
(٣) الأنعام من الآية١٦٥.
(٤) يونس١٤.
(٥) المائدة من الآية٤٨.

بل إن إخبار الله عن بعض غيوبه ليعلم بذلك من يؤمن ويصدق ممن يكفر ويجحد بالله كان يقصد به تحقيق معنى الابتلاء، قال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا ﴿٣١﴾ ﴾ (١). ولو أخذت أسطر هنا ما جاء في القرآن حول قضية الابتلاء للإنسان بكل ما في الكون من مظاهر الحياة وبحياة الإنسان نفسه لخرجت في ذلك عن حد القصد، ولكن يكفي أن أشير إلى أن القرآن قد لفت أنظارنا في غير موضع وفي غير مناسبة إلى أن الإنسان خلق للابتلاء.

وينبغي ألا ينظر إلى معنى الابتلاء نظرة تشاؤمية لأن العكس هو صحيح. فإن الله ما أجرى على عبده قضاءه إلا ليرفع به درجة أو يحط عنه به سيئة، وليست كل أنواع الابتلاء بالآلام كما قد يظن البعض. بل قد يبتلى الله بالصحة كما يبتلى بالمرض، ويبتلي بالوجود للنعمة كما يبتلى بفقدها وفواتها. وفي الأثر أن من عبادي من لا يصلح حالة إلا الغنى ولو أفقرته لفسد حاله، وإن من عبادي من لا يصلح حاله إلا الفقر ولو أغنيته لفسد حاله. فالله يعطي كل عبد ما يناسب تجربته في الابتلاء ﴿ فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ﴿١٦﴾ ﴾ (٢).

وينبغي أن يعلم هنا أن الله لا يبتدئ عباده بالابتلاء وإنما يبتدئهم بالفضل والإحسان، فالوجود خير من العدم، وحفظ الحياة على الأحياء بقوانينها والهداية بالرسل والكتب وحسن الخلقة والصورة.. كل ذلك فضل منه ونعمة، ولكنه في

---

(١) المدثر من الآية٣١.

(٢) الفجر الآية ١٥، ١٦.

الوقت نفسه يهب الإنسان هذا العطاء بدون سبب تقدم به العبد بين يدي ربه ويقصد به معنى من معاني الابتلاء ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴿٧﴾ ﴾ [1]. فهذا قانون عام يحدد علاقة الله بعباده وهو سبحانه لا يزيد العبد إلا بما هو خير له وصلاح لأمره.

وهذا النوع من القضاء الذي يحدث فيه نوع من مشاركة الإنسان بكون فعل الإنسان لنفسه مقدمة وسبباً مهيأً لنزول القضاء به، وما جرى به القضاء هو النتيجة التي يسببها فعل الإنسان. فمن أعرض عن الهداية لا يستحق أن يحظى بالفضل الإلهي أو يختصه الله به، بل يكون إعراضه عن الهداية سببا مرجحاً لمنع الفضل الإلهي عنه ويكون العبد هو السبب فيما حل به من ألوان القضاء، والله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

وقد ظن المعتزلة أن الله لو جاز أن يختص أحداً من خلقه بفضله دون البعض فقد حابى ذلك المخلوق وظلم الآخرين والعدل الإلهى حسب مفهومهم يقتضى التسوية بين العباد في كل شيء، وهذا خطأ واضح لأنه ولا شك أن الله قد سوى بين جميع خلقه ابتداء في الهداية العامة العامة حيث وهب العقل، وأرسل الرسل، وإنزل الكتب، ولم يختص بذلك أحدًا دون الآخر. والاختلاف إنما حصل بين الناس لأن بعضهم قد فضل الهداية وبعضهم فضل الغواية. والعقل والمنطق يقرران أن التسوية بين هذين النوعين يعد ظلماً لأنها تسوية بين المختلفين والتسوية في الفضل والنعمة لا تكون إلا بين متماثلين لا بين مختلفين.

والقضاء الإلهى جرى بأن ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ ﴾ [2] وجرى أيضاً بأن

---

(١) سورة إبراهيم: الآية ٧.

(٢) سورة طه الآية١٢٤.

﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًى ﴾ [(١)]، والله يقول ﴿ فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ ﴾ [(٢)]، ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ۝ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴾ [(٣)]، ولا يصح في منطق العقل أن يماثل الله بين الطائع والعاصي فلا يماثل بين المختلفين كما لا يفرق بين المتماثلين، والظلم إنما يتصور لو أجبر الله العبد على المعصية وحمله عليها كرهاً. ولكن القضاء إنما سجل اختيار العبد للمعصية حينما شرع في الأخذ بأسبابها وقد كان في مقدوره ألا يشرع في الأخذ بها وأن يأخذ بأسباب الهداية.

الحسنة والسيئة :

ويحتج المعتزلة على رأيهم في أن الله لا يقضي المعصية على العبد بقوله تعالى ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [(٤)]، ويقولون أن الله قضى الطاعة لأنها خير فقال: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [(٥)] ولم يقض المعصية لأنها شر وإنما هي من قضاء الإنسان لنفسه ولذلك قالت الآية : ﴿ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [(٦)] وقالوا إن الحسنة والسيئة الواردة في الآية المذكورة المراد بها الطاعة والمعصية فتكون الحسنة من الله خلقاً وقضاء والسيئة من العبد خلقاً وقضاء، وقالوا لو قضى الله السيئة على العبد لكان الله شريراً يريد الشر بعباده والله تعالى منزه عن كل ذلك.. فوجب ألا يتعلق القضاء إلا بالحسنة فقط.

---

(١) سورة مريم الآية ٧٦.
(٢) سورة الصف من الآية٥.
(٣) سورة الليل الآية ٥ – ١٠.
(٤) سورة النساء الآية ٧٩
(٥) سورة النساء من الآية ٧٩
(٦) سورة النساء من الآية ٧٩.

كما احتج الأشاعرة بالآية نفسها على أن الطاعة والمعصية كلاهما من الله خلقاً وإيجاداً وليس للعبد أثر في كل ما يأتيه من طاعة أو معصية، وقد أخطأ الفريقان في فهم الآية من وجهين:

الوجه الأول: أنهم فسروا الحسنة والسيئة في الآية بالطاعة والمعصية. وليس الأمر كذلك. بل إن المراد بالحسنة والسيئة هنا النعم والمصائب التي تصيب العباد من نوازل القضاء ولا دخل لهم فيها. والحسنة والسيئة استعمل القرآن كلاً منهما في الطاعة والمعصية كما استعملها في النعم والمصائب كثيراً، قال تعالى: ﴿ إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا ﴾ [1]، ﴿ إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِن قَبْلُ وَيَتَوَلَّوا وَّهُمْ فَرِحُونَ ﴾ [2]، ﴿ فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَٰذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ ﴾ [3]. فلفظ الحسنة والسيئة في كل هذه الآيات يراد به النعم والمصائب التي تنزل بالعباد. كالنماء في الزرع، والسعة في الرزق، والصحة، والولد، أو القحط والفقر والمرض. والآية التي يحتج بها الطرفان لفظ الحسنة والسيئة فيها من هذا القبيل الذي يصيب المرء بدون اختياره، ولذلك نجد القرآن قد عبر عن ذلك بقوله: ﴿ وَإِن تُصِبْكُمْ ﴾ [4] ليشعر أن الذي أصاب المرء من ذلك بغير اختياره. وهذا يخالف تماما ورود الحسنة والسيئة بمعنى الطاعة والمعصية فإن القرآن قد عبر عنها بألفاظ تدل على الاختيار والإرادة من العبد،

---

(١) آل عمران من الآية ١٢٠.
(٢) التوبة ٥٠.
(٣) الأعراف من الآية ١٣١.
(٤) آل عمران من الآية ١٢٠.

قال تعالى: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا ﴿١٦٠﴾ ﴾ (١) ﴿ مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيۡرٌ مِّنۡهَا ﴿٨٩﴾ ﴾ (٢).

فالحسنات والسيئات هنا هي الطاعة والمعصية من أفعال العباد المتعلقة باختيارهم وإرادتهم. ولذلك كان تعبير القرآن عنها بلفظ "من جاء" وغير ذلك من الألفاظ التي تشعر بالاختيار والإرادة مثل من كسب سيئة ومن عمل صالحاً ﴿ فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾ ﴾(٣).

الوجه الثاني : أن القرآن الكريم قد فرق في هذه الآية بين الحسنة والسيئة فجعل الحسنة من الله والسيئة من العبد. وهذا ما ينقض ما ذهب إليه الفريقان. فالمعتزلة جعلوا للحسنة والسيئة كلاهما من العبد بدون تفريق بينهما، والأشاعرة جعلوا الحسنة والسيئة كلاهما من الله بدون تفريق بينهما. فالآية ليست حجة للمعتزلة ولا الأشاعرة بل هي حجة على الطرفين كل فيما يذهب إليه.

وسبب نزول الآية يوضح لنا أن الحسنة والسيئة في الآية يراد بهما النعم والمصائب وليس الطاعة والمعصية. فلقد روى أن جماعة من المنافقين نكصوا عن الخروج للجهاد مع رسول الله ﷺ هرباً من لقاء العدو وحذراً من الموت فنزل في حقهم عدة آيات من سورة النساء تكشف موقفهم للرسول وتبين لهم أنهم لن ينفعهم الفرار من الموت أو القتل قال تعالى: ﴿ أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ وَلَوۡ كُنتُمۡ فِي بُرُوجٖ مُّشَيَّدَةٖ ﴿٧٨﴾ ﴾ (٤)، ﴿ لَّوۡ

---

(١) الأنعام من الآية ١٦٠.

(٢) النمل من الآية ٨٩.

(٣) الزلزلة الآية ٧ – ٨.

(٤) النساء من الآية ٧٨.

كُنتُمۡ فِي بُيُوتِكُمۡ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡ ﴿١٥٤﴾ ﴾[1].

ثم أخذت الآيات تكشف عن أحوال هؤلاء المنافقين، فقد كانوا إذا نزل بهم مطر أنبت زرعهم وأجرى ضرعهم ووسع رزقهم، أو حل بهم ما يسر قالوا: إن هذا من الله، وإذا حلت بهم سنون عجاف، فلا مطر ولا زرع ولا ضرع قالوا هذا من شؤم محمد ومن شؤم دينه، فنزلت الآيات تقول: ﴿ وَإِن تُصِبۡهُمۡ حَسَنَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِكَۚ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ ﴿٧٨﴾ ﴾[2]، فإن ما ينزل بهم من خير أو ضر هو من عند الله وليس من شؤم محمد ولا دين محمد. ثم أخذت الآية تخاطب الرسول باعتباره قائد الركب فإذا كان الحكم يجري عليه بما تنطق به الآيات فإنه يجري على غيره من باب أولى، قال تعالى: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ ﴿٧٩﴾ ﴾[3]، لأن الإنسان هو الذي يتسبب فيما يحل به من ألوان الضر وصنوف الركب. وإذا كان ما ينزل بالرسول من السيئات فمن نفسه فغيره من هؤلاء أولى. وهذا ليبين لهم أن الذي حل بهم من سنين عجاف لم يكن ظلماً أو عبثاً وإنما كان ذلك ﴿ وَلِيَبۡتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمۡ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمۡۚ ﴿١٥٤﴾ ﴾[4]، ليظهر من صدق الله في إيمانه ممن يعبد الله على حرف، فالآية نزلت في واقعة معينة لتكشف للمنافقين أن ما يصيبهم من النعم والمصائب هو من عند الله وليس من عند محمد وأن محمداً نفسه لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرا، ثم

---

(١) آل عمران من الآية ١٥٤.

(٢) النساء من الآية٧٨.

(٣) النساء من الآية٧٩.

(٤) آل عمران من الآية١٥٤.

وضحت الآيات بعد ذلك أن الحسنة من الله فضلاً وإحساناً، وأن السيئة كانت منه عدلاً وحساباً فهي لم تقع منه ابتداء بل كانت عقوبة على فعل سابق كما قال سبحانه: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾ [1].

وإذا كان هذا هو شأن الله مع العبد في النعم والمصائب فإن القرآن قد وضح لنا أن المعصية إذا وقعت من العبد فليس ذلك إلا من فعل نفسه ولسبب تقدم به العبد يكون مستلزماً لها، وهنا أمور تحتاج إلى توضيح ودقة في الفهم لأن الإنسان لا يشغل قلبه بالمعصية إلا إذا كان فارغا من الاشتغال بالطاعة والهداية وكون القلب فارغا من الاشتغال بالطاعة يعد معصية يستحق العقوبة عليها. فيجئ فعله المعصية نتيجة لأزمة لفراغ قلبه من الاشتغال بالهداية أو في نفس الوقت تكون المعصية عقوبة على تركه الاشتغال بأسباب الهداية، فتكون من الجزاء السيئ على العمل السيئ وهي في نفس الوقت عمل حسن وذلك كما قال سبحانه: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾ [2].

وكذلك الحسنة فإنها تكون من العبد جزاء وفاقاً على فعل حسن سابق فتكون عملاً حسناً جزاء على عمل حسن، فالطاعة تفضلُ ورزق الله للعبد كما قال تعالى: ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ هُدٗىۗ ﴾ [3]، ﴿ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ ﴾ [4]، فالطاعة والمعصية من العبد في الدنيا قد تكون كل واحدة منهما جزاء على عمل صالح سابق وقع من العبد، وكلما ازداد العبد تقرباً إلى الله من أنواع هذا الجزاء الدنيوي الذي هو

---

(١) الشورى من الآية ٤٠. انظر: تفسير ابن تيمية: ١٤ / ١٣٢- ٢٣٦، رسالة الحسنة والسيئة: ٢٠ شفاء العليل لابن القيم ٢٢١ – ٢٢٤.

(٢) الشورى من الآية ٤٠.

(٣) مريم من الآية ٧٦.

(٤) المائدة من الآية ١٦.

مقدمة للجزاء الأخروي بالجنة، وكذلك كلما يزداد المرء بعدًا عن الله تزداد له العقوبة من ارتكاب المعاصي ليكون ذلك مقدمة للعقاب الأخروي بالنار. فالجزاء من جنس العمل.

وحين يهمل المرء نفسه فلا يشتغل بما ينفع ويصلح نفسه فإن الجزاء العدل من الله هو الإهمال قال تعالى: ﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡۚ ﴾ (١)، فإن النفس إذا أصبحت خالية من الاشتغال بالطاعة والأخذ بأسباب الهداية لابد من أن تشتغل بأسباب المعاصي.

لأنها إذا لم تشتغل بما ينفع فلابد أن تشتغل بما يضر، وهذا من طبيعة كونها نفساً ".

وعقوبة الله للعبد فى الآخرة إنما تكون على فعل السيئات التي ارتكبها في الدنيا، وفعل العبد للسيئات كان عقوبة له في الدنيا على إهمال الأخذ بأسباب الهداية وتركه فعل الواجبات فيكون قد اجتمع على العبد نوعان من العقوبة:

١- نوع وقع منه فى الدنيا، وهو ارتكاب المعصية، وهو باختياره، وذلك لفراغ قلبه من الاشتغال بالطاعة، لأن القلب لا يعيش في فراغ أبدا مادام صاحبه حياً، فإذا لم يشتغل بأسباب الطاعة لا بد أن يشتغل بضدها.

٢- نوع وقع به في الآخرة وهو عقاب الله على فعل السيئات، وكلا النوعين إنما وقعا بسبب تركه الاهتداء بما هداه الله به. وهذا من فعل النفس بالإنسان وليس من فعل الله به لأن الله قد هداه فلم يهتد. ولهذا كان ﷺ كثيراً ما يتعوذ من شر النفس بقوله: « **نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا** » (٢). فشرور النفس هو فراغها من الاشتغال وسيئات الأعمال هو فعل السيئات.

---

(١) الحشر من الآية١٩.

(٢) ورد الحديث في نص خطبة الوداع لرسول الله ﷺ ، انظر ابن حنبل ٢٧١/٥، ط دار المعارف.

ويقع المعتزلة في خطأ أخر حين يقولون لو جاز أن يقضي الله الشر أو المعصية لكان شريراً. لأنه لا شك أن الله خالق كل شيء، وكل ما وقع في الأرض فإن الله قد قضاه كوناً وإيجاداً، سواء في ذلك الطاعة والمعصية. الإيمان والكفر. والله تعالى قد خلق الأكل والشرب والمشي في العباد وقدره عليهم وقضاه قضاء كونياً، ولا يصح أن يقال أنه تعالى آكل شارب وماش لأنه قد خلق الأكل والشرب والمشي. فليس يتصف سبحانه بما خلق في عباده بل يتصف بما خلقه هو من أفعال نفسه. وهنا يجب التفرقة بين نوعين من الأفعال التالية:

١- **النوع الأول:** فعل مخلوق لله منفصل عنه قائم بمحله مباين له سبحانه وذلك كالأكل والشرب والمشي والطاعة والمعصية وغيرها. فإن هذه الأفعال مخلوقة ومقدرة ومقضيه لله. ولا يلزم من خلقه لها اتصافه بها. بل يتصف بها من قامت به ومن فعلها بقدرته واختياره وهو العبد.

٢- **النوع الثاني:** نفس فعله تعالى القائم به كالخلق والرزق والإحياء والإماتة فالأول يتصف به من وقع منه الفعل وقام به، وليس من قضاه وقدره له وخلقه والثاني يتصف به من فعله وقام به. فيقال هو المحيي المميت ولا يقال هو الآكل الشارب.

والتفرقة هنا ضرورية بين نفس فعله تعالى القائم به ومفعوله القائم بغيره وعدم التفرقة بين هذين النوعين من الأفعال قد أوقع المعتزلة في خطأ ولبس حيث ظنوا إن كل ما خلقه الله وقضاه يصح أن يوصف به. وهذا خطأ كبير لأن الله لا يوصف بأفعال عباده وأن كان قد قضاها عليهم قضاء كونيًّا أو دينيًّا وإنما يوصف بفعل نفسه القائم به.

الحسنة من الله والسيئة من العبد:

ومهما يكن من شيء فالحسنة تنسب إلى الله تعالى سواء فسرناها بالعمل

الصالح أو بالنعمة والرخاء، والسيئة تنسب إلى العبد لأنها كانت بسببه، ولما صح أنه السبب في وقوعها وإحداثها صح نسبتها إليه كما في الآية الكريمة سواء كانت السيئة معصية أم كانت من قبيل المحن والمصائب، فإن العبد هو السبب فيها وإذا كان الله قد قضاها وكتبها فليس في ذلك جبر ولا إلزام للعبد بها وإنما هو تسجيل لما سيقع منه بناء على العلم السابق بما سيفعله العبد من أسباب تؤدي إليها.

والآية السابقة تقفنا على سؤال لابد منه، وهو إذا كانت الطاعة والمعصية أو النعم والمصائب مقدرة فلماذا فرق الله بينهما فأسند الحسنة إليه سبحانه، وأسند السيئة إلى نفس العبد مع أن الجميع بقضاء الله؟. هل لأن الإنسان هو السبب في نزول المصائب به؟ أو لأنه ارتكب المعصية باختياره فأسندت إليه؟ ولكن هل أثر الإنسان يعد سبباً تاماً في ذلك حتى تتوقف عليه النتيجة من جميع وجوهها؟

من المعلوم أن إحسان الله إلى عباده يقع منه سبحانه ابتداء بلا سبب تقدم من العبد، بل يحسن الله إليهم ابتداء بالخلق والرزق وتهيئة أسباب الهداية للعباد وينصبها لهم بلا سبب تقدم منهم، فالله سبحانه يبدأ علاقته بالعبد بالإحسان والفضل إليه وينتظر من العبد ما يقوم به إزاء هذه النعم ووضع قانوناً يضبط هذه العلاقة. قال تعالى: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴿٧﴾ ﴾ (١). والسيئة إذا وقعت من العبد فإنها لا تكون إلا لفراغ قلبه من معنى الحسنة كما سبق وإذا حصل ذلك من العبد فإن علاقته بربه لا تكون في مرتبة الشكر على النعمة بل تكون في مرتبة كفران النعمة ولكل مرتبة جزاؤها المناسب لها. وهناك فروق حاسمة في نسبة الحسنة إلى الله والسيئة إلى العبد.

أولاً: إن الحسنة إذا وقعت من العبد فالسبب الرئيسي فيها أن الله هداه إليها أولاً، ومنحه أسباب التعرف عليها من العقل والشرع. فالله هو الذي خلق فسوى

---

(١) إبراهيم: من الآية ٧.

وقدر فهدى وألهم النفوس تقواها، كما قال أهل الجنة ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴿٤٣﴾ ﴾ فجميع ما يتقلب فيه العبد من النعم هو من فضل الله وإحسانه إليه. بدون سبب سابق يوجب للعبد حقاً على الله، بخلاف السيئة فإنها لا تكون إلا لذنب سبق من العبد وأول هذه الذنوب فراغ القلب من الاشتغال بالطاعة، وهذه من الأمور الدقيقة التي يجب التنبيه إليها، وهي لا تكون إلا من العبد وهي ذنب عدمي استعاذ منه الرسول في قوله: « **نعوذ بالله من شرور أنفسنا** » نتج عنه ذنب وجودي هو اشتغال القلب بالمعصية بعد فراغه من الاشتغال بالطاعة وهو ما استعاذ منه الرسول في قوله: « **ونعوذ بك من سيئات أعمالنا** ».

وإذا تدبر الإنسان ذلك علم أن ما به من نعمة فمن الله وما به من سيئة فمن نفسه فيشكر الله على النعمة ويستغفره على المعصية فيزيده الله هدى ويبدل سيئاته حسنات. ويكون العبد في حياته متقلباً بين شكر الله على نعمائه واستغفاره من معاصيه. وهذه هى حياة المؤمن أن يحيا لله ويحب لله ويبغض لله. والآية الكريمة إذا كانت جمعت بين الحسنة والسيئة في قوله: ﴿ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴿٧٨﴾ ﴾ فإن ذلك ليعلم المؤمن أن الكل لا يخرج عن قضاء الله الكوني. ولكنه فرق بينهما حيث نسب السيئة إلى النفس لينبه إلى هذا الفرق الدقيق وهو أن السيئة لا تكون إلا من نفس الإنسان ولسبب فراغها من الاشتغال بمعنى الهداية.

ثانياً: إن الحسنة يضاعفها الله للعبد إلى سبعمائة ضعف، ويثيب على الهم بها والعزم عليها، بخلاف السيئة فلا يضاعفها ولا ينميها ولا يعاقب على الهم بها، ويمحوها بالتوبة وبالمصائب المكفرة، وكما يقول: ﴿ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴿١١٤﴾ ﴾ [1]. فكانت الحسنة أولى بأن تضاف إليه سبحانه والسيئة أولى أن تضاف إلى النفس.

(١) هود من الآية ١١٤.

ثالثاً: إن الحسنة لا يوجد وجه من وجوه تحققها ووجودها في الخارج إلا ويصح إضافته إلى الله تعالى، فهو محسن بها من كل وجه، بخلاف السيئة فإنها تقع من العبد والله كاره لها غير راضٍ عنها، كما أن النعمة إذا وقعت فهي مع إحسان الله إلى العبد، أما المعصية فلا تكون إلا لسبب تقدم من العبد ويخلقها الله لحكمة، وهي باعتبار تلك الحكمة خير، وباعتبار سببها السابق الواقع من العبد عدل. وهذان الوجهان هما جهة تعلق القضاء بالسيئة أو المعصية، والسيئة باعتبار هاتين الجهتين خير لا شر فيها، لأنها تقدمها سببها الموجب لها من العبد فصارت لأجله عدلاً والعدل خير لا شر فيه.

كما أن القضاء لا يتعلق بشيء إلا لحكمة وتحقيق الحكمة خير لا شر فيه. وإذا كان فيها شر يصيب العبد فهو شر جزئي إضافي لا ينسب إلى الله وإنما ينسب إلى العلة الفاعلة، وهي نفس العبد، فهي التي أغوت بفعل المعصية وهي التي تتألم بعقابها. ومن هنا كان ﷺ يقول في دعائه: « **الخير بيديك والشر ليس إليك** »[1]. والسيئة تضاف إلى النفس لأنها قد فعلتها لا لحكمة ولا لغرض ينفع فاعلها ولم يقصد العبد من فعل السيئة خيراً.

رابعاً: إن الحسنة التي يفعلها العبد أمر وجودي يصح إضافته إلى الله، وإتيان العبد لها يدل على معنى وجودي قائم بالنفس، وهو إيمانه بها وحبه لها، واشتغال نفسه بطلبها، لأن الحسنة إما فعل مأمور به أو ترك محظور منهي عنه، وترك الإنسان للسيئات إنما حصل لمعرفته بأنها سيئة خبيثة وأنها سبب البلاء في الدنيا والعذاب في الآخرة، فيقوم في نفسه معنى وجودي هو بغضه لها وكراهتها فتشتغل نفسه عنها. كما أن معرفته بالحسنات كالعدل والصدق وغير ذلك يكون أيضاً لأمور وجودية قائمة بالنفس هي حب ذلك وطلبه الاشتغال به. ولهذا فإن الإنسان يثاب على

---

(١) ورد الحديث في ابن حنبل ١٣٤/٢، ط دار المعارف، مسلم "كتاب صلاة المسافرين وقصرها باستدعاء" ٢/ ١٨٥.

ترك السيئات إذا تركها كارهاً لها كافاً نفسه عنها. وهذا هو المعنى الوجودي الذي يثيب الله العبد عليه إذا قام بنفسه، أما مجرد ترك السيئات من غير معرفة بها ولا كراهة لها كأن لم يخطر على قلبه أنها سيئة محظورة فلا يثاب على هذا الترك وإن كان يحمد على ذلك في الدنيا، وتكون السيئة في حقه كالطفل الذي لم يقم في نفسه معنى وجودي يحمله على الكف عن القبائح.

وكذلك فعل الحسنات فإن المرء لا يثاب على فعلها إلا إذا كان ذلك لمعنى وجودي قائم بالنفس يحمله على فعله حباً فيها وطلباً لها وامتثالاً للأمر بها، أما لو فعلها بدون هذه القصود وتلك المعاني فإنه لا يثاب عليها. وهذا يؤكد لنا دور النية وأهميتها في إتيان الفعل كما قال ﷺ : « **إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئٍ ما نوى** » وهذا بالتالي يضع لنا الحدود الفاصلة بين فعل العبد رياءً وسمعة وبين فعله لله ، فالله لا يثيب ولا يعاقب إلا على هذا المعنى الوجودي القائم بالنفس، أما مجرد الفعل أو الترك بغير قيام هذه المعاني في النفس التي تدعو إلى للفعل أو الترك فهذا لا يثاب عليه ولا يعاقب. وهنا تكمن القيمة الدينية والقيمة الأخلاقية للفعل أو الترك.

والإنسان لا يفعل السيئة إلا لجهله بعواقبها، أو طغيان عامل الشهوة والهوى على عامل الإيمان والهدى، ولو قام في النفس العلم النافع بضرر السيئة ونفع الحسنة لقضت النفس بفعل الحسنة وترك السيئة، فيكون كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴿٢٨﴾ ﴾ [1]. لأن العلم بعواقب الأمور هو الذي يحمل النفس على محبة الحسن وفعله وكراهة القبيح وتركه، لكن النفوس لما كانت حية متحركة ومتحولة فإن سعادتها تكون بتحركها نحو ما ينفع، فإذا اهتدت بهدي الله وعرفت الحق وتحركت نحوه فذلك هو المعنى الوجودي الذي يثاب عليه، ولكنها إذا لم تهتد ولم تعرف الحق فذلك أمر عدمي. هو فراغ النفس

---

(١) فاطر من الآية٢٨.

من معنى الهداية. وهذا الأمر العدمي لا ينسب إلى الله حتى يقال إن الله فاعل السيئة بالعبد أو جبره عليها. وإنما ينسب إلى النفس لإهمالها وعدم اشتغالها بأسباب الهداية التي منحها الله لها. وهذا تولد عنه فعل السيئات كما سبق. ومن هنا صح نسبة السيئة إلى النفس من كل وجه.

خامساً: أن ما يجري به القضاء على العبد من الذنوب الوجودية كارتكاب الموبقات والفواحش. فإن ذلك يكون عقوبة للعبد على ترك الحسنات التي خلق لأجلها وفطر على محبتها، فلما لم يفعلها – وهو مخلوق لأجلها – عاقبه الله عليها بأن زين له الشيطان فعل السيئات، فكان تسليط الشيطان عليه وتزيينه له فعل السيئات هو إلهام الله هذه النفوس فجورها. وكل هذا يرجع إلى عدم الاهتداء، وهذا لا ينسب إلى الله حتى يقال إن الله فاعله بل هو من ظلم النفوس لأصحابها، وهذا الموقف يتضمن أمرين:

الأمر الأول: ظلم النفس صاحبها بعدم الاهتداء وعدم فعل الحسنات، وهذا لا يصح نسبته إلى الله لأن الله قدر فهدى.

الأمر الثاني: ظلم النفس صاحبها بفعل السيئات. وهذا من فعل العبد باختياره فلا ينسب إلى الله. ومن تأمل آيات القرآن الكريم تبين له أن عامة ما يذكره الله في خلق المعصية أو الكفر يجعله عقاباً للعبد على ذنب تقدم منه كما قال سبحانه: ﴿ فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡ ﴾ [1] وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسينسره للعسرى، وهذا ورد في القرآن كثيراً.

وإذا فهمت هذه القضية حق فهمها فإنها تبطل كلام الأشاعرة الذين يقولون أن الله يخلق الكفر والمعصية ويعاقب عليها لا لسبب ولا لحكمة:

كما تبطل رأي المعتزلة الذين يقولون إن المعاصي والسيئات تقع بغير قضاء منه سبحانه.

(١) الصف من الآية٥.

سادساً: أن السيئة خبيثة لا تحل إلا بالنفوس الخبيثة، والنفس الخبيثة لا يناسبها ولا يحل فيها إلا العمل الخبيث. والنفس لما أعرضت عن هدى ربها واشتغلت بفعل ما يكره كان خلق الطاعة فيها - بعدما ضلت - وضعاً للشيء في غير موضعه اللائق به. وهذا ظلم، كما أن خلق السيئة في النفوس التي اهتدت وأذعنت وضع للشيء في غير موضعه وهو ظلم أيضاً.

فيجب أن ينزه الله عن هذا وذاك. فمن أراد أن يجعل الجاهل معلماً للناس إماماً لهم، وأن يجعل الجبان العاجز قائداً للجيوش إماماً فيهم فقد وضع الأمور في غير موضعها اللائق بها ويكون بذلك قد ظلم القائد والرعية معاً.

وبهذه الفروق يتضح لنا أن الحسنة من الله والسيئة من النفس وأنه لا حجة فيها للمعتزلة ولا للأشاعرة [١] على السواء.

حتى الآن نكون قد انتهينا من موقف المعتزلة من مشكلة القضاء والقدر ووضحنا أدلتهم وفهمهم لمعنى القضاء وبينا ما في تصورهم للقضية من أوجه القصور والنقص. وحتى يكتمل لنا الموقف تماماً فلابد من بيان موقف الأشاعرة أيضاً من نفس المشكلة موضوع البحث. وبتوضيحنا لها تكون الصورة قد اكتملت معالمها لموقف الطرفين. وبالمقارنة بينهما يتضح لنا موقع أقدام كل منهما من الصحة والخطأ، فيما ذهبا إليه. ونريد الآن أن نقف مع الأشاعرة نستوضح رأيهم على أى أساس كان تصورهم لهذه المشكلة. وما هي الأبعاد الحقيقية لموقف الأشاعرة من هذه القضية.

* * *

---

(١) انظر في ذلك: رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية، تفسير ابن تيمية ٢٦٥/١٤ - ٣١٤، الحسنة والسيئة ٤٠-١٠١، شفاء العليل ٢٣٥ - ٢٣٧.

٢ موقف الأشاعرة من مشكلة القضاء والقدر

أولا: معنى القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان :

ترتبط مشكلة القضاء والقدر عند الأشاعرة بموقفهم من قضية أفعال العباد وتحديد موقفهم من معنى القضاء لأن ذلك يوضح لنا بالتالي رأيهم في حرية الإنسان في أفعاله، والذي يهمنا الآن هو بيان رأيهم في الجانب الميتافزيقي من هذه المشكلة فقط، أما الجانب الإنساني منها فسنرجئ الحديث عنه إلى حينه في الحديث عن الجانب الاجتماعي من مشكلة الخير والشر بعامة.

ويرتبط موقفهم من القضاء والقدر من جانب آخر بموقفهم من الإرادة الإلهية المطلقة التي تريد الخير كما تريد الشر تحقيقاً لمعنى طلاقتها وتحررها من القيد والشرط، فالله مريد لكل ما يحدث وغير مريد لكل ما لم يحدث، فهو لم يرد إيمان الكافر لأنه لم يقع منه وأراد كفره حيث كان ووقع.

ويتصل من جانب ثالث بموقفهم من الحكمة الإلهية أو الغاية المقصودة من الفعل الإلهي الذي لا يخضع – عندهم – لغاية أو هدف، كما تتصل أيضاً بفكرتهم عن العدل الإلهي في الكون حيث يفعل الله ما يشاء في ملكه فيعذب الأنبياء ويثيب العصاه والفاسقين إذا شاء، وإذا فعل ذلك فلا يعد ظلماً لأنه يتصرف في ملكه وليس في ملك غيره.

وهذه الأمور لا يمكن الفصل بينهما إلا في الدرس ومنهج الكتاب والتصنيف فقط، أما في واقع الأمر وفي الخارج المحسوس فلا يمكن الفصل بينهما، فهي كلها تتصل ببعضها وتتعاون في إبراز الأمر الإلهي أو القضاء الكوني إلى حيز الوجود الخارجي لتحقيق حكمة مقصودة وغاية مطلوبة.

ويرى الأشاعرة أن معنى قضاء الله المعصية أنه يخلقها ويوجدها حسب إرادته، وليس قضاؤه لها أنه لم يأمر بها، ويوجبها شرعاً على العباد أو يحبها ويرضى بها، والقضاء عندهم له معانٍ كثيرة حسب وروده في القرآن الكريم فقد يطلق لفظ القضاء ويراد به أحد المعاني الآتية:

١- قضاء بمعنى الخلق والإيجاد من العدم، كما قال تعالى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ﴿١٢﴾ ﴾ [(١)].

٢- قضاء بمعنى التسلط ونفاذ الأمر المراد، مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ ﴿١٤﴾ ﴾ [(٢)].

٣- قضاء بمعنى الإخبار والإعلام والكتابة ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ﴿٤﴾ ﴾ [(٣)]. بمعنى أعلمناهم بذلك وأخبرناهم.

٤- قضاء بمعنى الأمر والإيجاب: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [(٤)]. بمعنى أوجبنا ذلك عليهم وألزمناهم القيام به.

٥- قضاء بمعنى الحكم والإلزام، كما في قولك "قضى الحاكم بكذا وكذا، وقضى القاضي على المتهم بكذا" بمعنى أوجبه عليه حتماً وقانوناً وألزمه إياه [(٥)].

والقضاء الإلهي عندهم يتعلق بأفعال العباد على معنى الإرادة المطلقة

---

(١) فصلت من الآية١٢.

(٢) سبأ من الآية ١٤.

(٣) الإسراء من الآية ٤.

(٤) الإسراء من الآية٢٣.

(٥) الإنصاف للباقلاني: ١٦٦.

والمشيئة العامة لكل ما كان منها وخلقها، وتقديرها، لذلك كان كل ما قضاه الله على العباد أزلاً حتم الوجود لا محيص للإنسان عنه، فمعنى أن الله قضى المعصية على العبد أنه أرادها أو شاءها وليس أمر بها وشرعها، ومعنى الرضى بقضاء الله أنه لا يعترض على الحكم السابق والقضاء الأزلي فيرضى بخلقه تعالى الذي هو قضاؤه الأشياء، ولا يرضى بخلقه المذموم والقبيح ولا يحبه ديناً ولا شرعاً [1].

ويقترب تقسيم الأشاعرة لمعنى القضاء من المعتزلة، وتكاد تكون معاني اللفظ واحدة في هذه التقسيمات السابقة عند الطرفين، لكن المراد يختلف تماماً عند كل منهما عن الآخر.

فالأشاعرة لم يتكلموا إلا عن القضاء الكوني الواجب النفاذ، ولم يعرفوا غيره وهو لا تعلق له بالتكاليف الشرعية ولا بأفعال العباد إلا إذا وقع فعلا من العبد.

بينما يتحدث المعتزلة عن القضاء الديني الذي يتعلق بالتكاليف الشرعية وهو مبني على الاختيار ولا يحمل معنى الجبر والإلزام. ولقد أخطأ الأشاعرة حين جعلوا أفعال العباد من متعلقات القضاء الكوني فنفوا اختيار العبد وأثر قدرته في فعله، كما أخطأ المعتزلة حين قصروا حديثهم على القضاء الديني فقط فأبطلوا أثر القضاء الكوني والمشيئة الإلهية العامة.

وفي حديث الغزالي عن القضاء الإلهي نجده يجعل الحكم الإلهي السابق بمثابة التدبير العام الذي يقوم على أساسه صلاح الكون وانتظام أحواله وربط أسبابه بمسبباته. بحيث يؤدي هذا النظام المحكم إلى غاية مقصودة. ويتفرع من هذا التدبير السابق القضاء والقدر، فتدبير أصل الأشياء ووضع الأسباب وكيفية توجيهها إلى مسبباتها هو حكمة.

---

(١) الإنصاف للباقلاني: ١٦٦ – ١٦٧.

ونصب الأسباب الكلية الثابتة المستقرة التي لا تزول ولا تحول كالأرض والجبال والأفلاك وحركاتها المتناسبة الدائمة التي لا تتغير ولا تتبدل إلى يوم القيامة هو قضاؤه.

وتوجيه هذه الأسباب إلى مسبباتها وسوقها إلى غايتها بحركاتها المتناسبة المحدودة لحظة بعد لحظة هو قدره، وعلى ذلك فيكون الحكم الإلهي السابق هو التدبير الكلي لوضع الأشياء وضعاً مناسباً خاصاً بحيث يمكن توجيهها إلى غاياتها حسب المشيئة العامة.

والقضاء هو الوضع الكلي العام للأسباب الكلية وجعلها بحيث تكون أسباباً لمسببات مختلفة تنتج عنها في ظروف مختلفة.

والتقدير أو القدر هو توجيه هذه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة المعدودة بقدر معلوم وفي وقت معلوم بحيث لا يزيد ولا ينقص عنه ولا تتقدم ولا تتأخر لحظة عن قدرها. وبهذا فلا يخرج شيء من أشياء هذا الكون عن قضائه وقدره [١].

والقضاء يتعلق بنوعين من الأفعال الوجودية في الكون:

النوع الأول: أفعال الله تعالى الظاهرة والباطنة في عباده وكونه بعامة التي عبر عنها بقوله تعالى: ﴿ **إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾** ﴾ [٢]. بمعنى إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول كن فيكون.

النوع الثاني: أفعال العباد سواء ما يتصل منها بعلاقة العبد بربه كالطاعات المختلفة أو المعاصي وما يتصل منها بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

---

(١) انظر المقصد الأسنى: ٥٥.

(٢) آل عمران من الآية٤٧.

ومادام القضاء قد تعلق بشيء من ذلك فلابد من وقوعه لأن ما جرى به القضاء أزلاً فهو حتم الوقوع. وكما جرى القضاء بتقدير أفعال العبد بنوعيها فقد جرى أيضاً بتقدير الأشياء كماً وكيفاً بحيث يلزم عن الكم المعين أو الكيف المعين مسببات ونتائج معينة تكون هي أيضاً أسباباً لأشياء أخرى غيرها، وهكذا بحيث يكون هناك ارتباط واتصال بين أشياء هذا الكون بدلاً من الانفصام والتفرق، ونستطيع أن نميز الآن بين ثلاث مراحل من القضاء العام عند الغزالي:

المرحلة الأولى: مرحلة التقدير العام للأشياء وخلقها على كيفية معينة وخصائص متميزة بحيث يمكن الإفادة منها بقدر الإمكان كما قال سبحانه: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ وقوله: ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾[1]. مثل جعل العينين في مقدم الرأس، واختصاص مائها بدرجة ملوحة معينة لتحفظ العين من الآفات.

المرحلة الثانية: وتختص بتقدير الأشياء كماً وكيفاً على مقادير معينة بحيث يلزم منها أشياء أخرى بالضرورة مثل الماء إذا وصلت درجة حرارته إلى نسبة معينة فإنه يتحول إلى بخار، والهواء إذا وصلت درجة برودته إلى نسبة معينة فإنه يتحول إلى ماء. كما قال سبحانه: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾ ﴾[2]، ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾ ﴾[3].

المرحلة الثالثة: وتختص بتقدير الخصائص والصفات المعينة اللازمة لإنتاج أشياء أخرى معينة، كاختصاص النار بالحرارة التي يلزم عنها الاحتراق

---

(١) يّس من الآية ١٢.

(٢) الرعد من الآية٨.

(٣) الحجر ٢١.

واختصاص الأكل بالشبع الذي يلزم عنه الاغتذاء واختصاص العناصر الأولية والمواد المختلفة كل بخصائصه وصفاته المميزة له التي قد يلزم عنها بالضرورة أشياء أخرى إذا أضيفت إلى غيرها أو زادت نسبتها أو قلت كما قال سبحانه: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾ (١).

فالسماوات والأرض والجبال والأفلاك والرياح والنحوم والكواكب كلها أدوات وأسباب كلية مسخرة بحساب معلوم وقدر موقوت لينتج عنها أشياء معينة، كما قال سبحانه: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ﴿١٢﴾ ﴾ (٢)، ومن عرف هذه الحقيقة فإنه لابد أن يعترف أن كل من في السماوات والأرض خاضع لهذا التقدير العام للأشياء، فلا يشذ فعل عن ذلك التقدير العام سواء كان هذا الفعل من أفعال الله أو أفعال خلقه وخضوع جميع الأشياء لهذا التقدير العام هو معنى قوله تعالى: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَـٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ ﴾ (٣). فلا يخرج شيء في الكون عن دائرة الأسباب الكلية التي نصبها الله لسير نظام الكون وصلاح حاله.

وكان أجدر بالغزالي أن ينتهي من حديثه عن شرح معنى القضاء إلى تقرير نتيجة حتمية تسوق إليها مقدمات الحديث العام عنده عن القضاء وهي تقرير إن الله يفعل لحكمة، ويهدف إلى غاية مقصودة وراء هذا التقدير ونصب الأسباب فيجعل بذلك الحكمة الإلهية شاملة كل ما يقع في الكون من أحداث وأفعال إلهية، ولو صرح بذلك لأصاب وجه الحقيقة فيكون قد نزه الله عن فعل العبث وعن ارتكاب الظلم، ولكنه بدلاً من أن يقرر تلك الحقيقة التي تؤدي إليها مقدماته بالضرورة يذهب إلى تقرير شمول الإرادة وعموم المشيئة ولكنها إرادة

---

(١) القمر ٤٩.

(٢) فصلت من الآية١٢.

(٣) مريم ٩٣.

بلا هدف ومشيئة بلا غاية، فيقول: فالله يفعل ما يشاء ولا يبالي، ويحكم ما يريد ولا يخلف، وحكمه وقضاؤه لا يخضع لمنطق التعليل والحكمة. فقد قرب الملائكة من غير وسيلة سابقة، وأبعد إبليس من غير جريمة سالفة، وهو يدخل الجنة قوماً ويقول: "هؤلاء للجنة ولا أبالي" ويدخل آخرين النار ويقول: "هؤلاء للنار ولا أبالي"، وهو لم يبعد إبليس من رحمته لجرم سابق، وإن كان أبعده لجرم سبق. فما حمله على هذا الجرم؟ هل ذلك لمعصية سابقة فيسلسل الأمر إلى ما لا نهاية؟ أو يتوقف لا محالة على أول لا علة له من جهة العبد قضى عليه أزلاً؟

والنتيجة التي يقررها الغزالي في ذلك لا تتفق مع المقدمات التي سبقت والتي تفيد أن كل شيء يقع في الكون فبحسابه المقدر له، ومعنى أن كل شيء يجري بحسابه وقدره هو معنى الحكمة والغاية المقصودة، وليس معنى شمول الإرادة ونفاذ المشيئة العامة إنها تعمل بدون هدف أو أنها عارية عن الحكمة.

ويقرر الغزالي أن كل عبد يسير إلى فعله الذي قدر له أزلاً شاء أم أبي، والله تعالى خلق أسباب العذاب وأسباب الثواب، وخلق لكل واحد منهما أهلا يسوقه إليه القدر المتفرع عن القضاء الجزم الأزلي، فخلق الجنة وخلق لها أهلاً سخروا لأسبابها شاؤوا أم أبوا، وخلق النار وخلق لها أهلاً سخروا لأسبابها شاءوا أم أبوا[١] لأن العبد وفعله مخلوقات لله وإذا كان الله يمدح الطائع ويذم العاصي فليس ذلك إلا لأن العبد محل للطاعة والمعصية فقط وليس فاعلاً لهما "فأنت وفعلك عطاء من الله تعالى". ومن حيث أنت محله فقد أثنى عليك. وثناؤه نعمة أخرى منه إليك. فهو الذي أعطى وهو الذي أثنى، وصار أحد فعليه سبباً لانصراف فعله الثاني إلى جهة محبته وأنت إذا شكرت الله أو كنت عالماً فأنت موصوف بأنك شاكر وعالم ليس لأنك خالق للشكر والعلم بل لأنك محل لهما فقط [٢].

(١) الأحياء: ١٣/٢٣٥٤ - ٢٣٠٠.
(٢) الأحياء: ١٣/ ٢٣٥٤ - ٢٣٥٥.

وهذه النغمة التصوفية في حديث الغزالي عن القدر هي التي تسود كتاب الأحياء حيث يرى الغزالي القدر في كل شيء وعند كل فعل .. وهو القدر الكوني القاهر وليس القدر الديني الشرعي الاختياري، وليس الغزالي بدعاً في ذلك من بين سائر الأشاعرة فكلهم - كما سبق - لم يعرف في حديثه عن القضاء إلا القضاء الكوني فقط. وكذلك كل شيء عندهم منسوب إلى الله ومراداً له فلم يستقبحوا سيئة ولم يستحسنوا حسنة.

ويقسم الغزالي الأفعال الإلهية الصادرة عن حكم القضاء إلى نوعين من الأفعال حسب المشيئة الإلهية من الفعل:

١- فهناك نوع من الأفعال خلقه الله وأراد منه الوصول إلى غايته وتحقيق هدفه، وهذا النوع هو الذي عبر الشرع عنه بالمحبة أو الشيء المحبوب.

٢- وهناك نوع خلقه الله ولم يرد منه إلا مجرد وجوده فقط دون الوصول به إلى غايته وهدفه، وهذا النوع هو ما عبر عنه الشرع بالشيء المكروه .. وكلا النوعين من متعلقات القضاء.

كما ينقسم العباد أنفسهم إزاء هذين النوعين من الأفعال إلى نموذجين من البشر حسبما سبق به القضاء من سلوك وأفعال تتعلق بهذا السبب أو ذاك:

١- قسم سبقت له المشيئة الإلهية بأن يستعمله الله في إيقاف حكمته دون الوصول إلى غايتها، ويكون ذلك قهراً في حقهم بتسليط الدواعي والبواعث عليهم فلا يستطيعون عنها حولاً.

٢- وقسم آخر سبقت له المشيئة أزلاً بأن يكونوا أسباباً موصلة أو أدوات يستعملها القضاء في توصيل أفعاله تعالى إلى غايتها، وهم الذين سبقت لهم من الله الحسنى. وفعل هذا النوع يكون محل رضى بينما يكون فعل النوع الأول محلا لغضبه تعالى، والعبد في كلا القسمين ليس إلا محلاً لموضع

سخطه أو رضاه على الأفعال التي تجري على يدي العبد. فيظهر على من غضب عليه في الأزل فعل وقفت الحكمة به دون غايتها.

ويظهر على من ارتضاه في الأزل فعل انساقت بسببه الحكمة إلى غايتها، والحاصل أنه هو الذي أعطى الفعل ثم أثنى على المحل. وهو الذي منع الفعل ثم ذم المحل. وكأنه لم يثن في الحقيقة إلا على نفسه، وهذا كله منه تعالى عن إرادة، وحكمة، وحكم حق، وأمر جزم، فاستعير له لفظ القضاء. كما استعير لفظ القدر لترتيب آحاد المقدورات بعضها على بعض. فكان لفظ القضاء إزاء الواحد الكلي، ولفظ القدر بإزاء التفضيل المتمادي إلى غير نهاية [١].

وحديث الغزالي عن القضاء يتقاسمه منزعان واضحان في مذهبه: منزع أشعري تقليدي يرى أن العبد محل لتنفيذ الفعل الإلهي ووسيلة له وهو لذلك يستحق الثواب والعقاب.

ومنزع آخر صوفي يرى القدر عند كل فعل ولا يرى أثراً للعبد مطلقاً في شيء من أفعاله، لأن الله هو الذي أعطى ثم أثنى وهو الذي منع ثم ذم، وكلا المنزعين ينبعان من أصل واحد هو رؤية القدر الكوني والقضاء الحتم عند كل فعل. كما يهدفان إلى تحقيق غاية واحدة هي تحقيق فاعلية الله المطلقة لكل شيء وإرادته الشاملة لكل شيء، ومشيئته العامة، والفكرة السائدة في كل ذلك هي فكرة الحتم والإجبار على كل ما قضاه الله أزلاً وقدره على العباد، وإذا كانت هناك أسباب ووسائل فإن العبد مجبراً أيضاً في اتخاذ هذه الوسيلة أو تلك، بل إن الدواعي والبواعث النفسية هي أيضاً من عوامل هذه الوسيلة أو تلك، بل إن الدواعي والبواعث النفسية هي أيضاً من عوامل القهر الإلهي للإنسان على تنفيذ ما جرى به القضاء أزلاً خيراً كان أو شراً فلا خيار إذن للعبد في شيء من أفعاله.

---

(١) انظر: الإحياء: ١٢/٢٢٢٨- ٢٢٢٩.

فمن قدر له أزلاً أنه إلى الجنة فهو صائر إليها شاء أم أبي.

ومن قدر له أنه إلى النار فهو صائر إليها شاء أم أبي.

ولا شك أن جميع الكائنات تخضع لسلطان البقاء الكوني ولكن مما لا شك فيه أيضاً أن الله لم يطلب من عباده تنفيذ ما قضاه كوناً ولا أمرهم به، ولا تعبدهم بمتعلقاته، وإنما تعبدهم بما قضاه ديناً وشرعاً على ألسنة رسله ونزل به وحيه، وأفعال العباد لا تعلق لها بالقضاء الكوني لأنه من الغيوب التي استأثر الله بعلمها. وحديث الأشاعرة عن القضاء الأزلي يجعلون الطاعة والمعصية من متعلقات القضاء الكوني فهي حتمية الوقوع من العبد. وهذا خطأ في الفهم والتصور للمشكلة، لأن قضايا التكليف تقوم أساساً على الاختيار الحر من الإنسان، فلا قهر ولا إجبار من القدر ولا عذر لمن يتعلل بذلك في ارتكاب المعصية، والأمر والنهي الشرعيان لا يفسران في ضوء القضاء الكوني لأن هذا يعني سلب قدرة الإنسان وإبطال أثرها في فعلها وإنما يجب تفسيره فى ضوء القضاء الدينى، والإمام على بن أبي طالب قد لفت نظرنا إلى الفرق بين نوعي القضاء حين سأله الشيخ عن خروجه إلى الشام.. أبقضاء الله هو؟ فأجابه على قائلا: لعلك ظننت قضاء حتماً وقدراً واجباً .. إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً، ولم يأمر مجبراً على الطاعة كما لم يجبر على المعصية. وكل ما يتعلق به القضاء الكوني ضروري الوقوع كما سبق. فمن الخطأ إذن أن نجعل الطاعة والمعصية من متعلقاته لأن ذلك يلغي قضية التكليف من أساسها، والأشاعرة لم يتنبهوا إلى الفرق بين نوعين القضاء، ولم يفرقوا بين متعلق كل منهما وإنما نظروا إلى القضية كلها من منطلق رؤيتهم للقضاء الكوني فقط، لذلك فقد سادت نغمة الجبر مذهب الأشاعرة وإن اختلفت ألفاظ كل منهم في التعبير عنها.

ولقد ربط الأشاعرة بين القضاء الكوني وبين مشيئته تعالى وإرادته من ناحية كما ربطوا بينها وبين محبته من ناحية أخرى، وقالوا أن كل ما قضاه الله

فقد أحبه لأنه لا يقضي ما يكره، وما قضاه فلابد أن يريده لأنه لا يقضي إلا ما يريد، ولما ربطوا القضاء الكوني بالمحبة والرضا والإرادة قالوا إذا كانت المعصية والكفر وألوان الشرور والمفاسد تقع بقضاء الله فهي كلها محبوبة له لأنه لا يقضى إلا ما يحب، وهذا خطأ في التصور أيضاً، لأنه لا توجد آية واحدة في القرآن الكريم أو حديث صحيح يدل على أن كل ما قضاه الله فقد أحبه.

كما لا يوجد نص في الكتاب أو السنة يدل على أن المعصية أو الكفر محبوبة ومرضية لله لأنه قضاها، وإنما العكس هو الصحيح لأن العقل والنقل يدلان على أن المعصية مكروهة والله يكره صاحبها إن لم يقلع عنها، وإن كان القضاء الكوني قد كتبها على العبد فليس معنى ذلك أنه أجبره عليها، كما أن هذا لا يعني أيضاً أن الله يحبها لأنه ليس كل مقضي محبوباً لله إلا إذا كان قد قضاه ديناً وشرعاً. والربط بين القضاء الكوني والمحبة غير صحيح إذ لا علاقة بينهما وإنما تجتمع المحبة مع القضاء الديني فقط، كأن يجتمعان في القضاء بالطاعة لأحد من العباد، فإذا وقعت منه فإنه بذلك تكون قد قضاها الله كوناً كما قضاها شرعاً وديناً وهي في نفس الوقت محبوبة لله لأنها طاعة لله وليس لأن الله قضاها كونا.

ومهما يكن من شيء فإن حديث الأشاعرة عن القضاء لا يعنون به إلا القضاء الكوني الحتم، وهذا هو السر في أن تفسيرهم لأفعال العباد يميل إلى الجبر إن لم يكن كذلك. لأنه على تصورهم وفهمهم لمعنى القضاء لا يكون في الوجود إلا ما قضاه الله. ولقد صرح الرازي في المباحث المشرقية بأن الإنسان مضطر في اختياره. وليس في الوجود إلا الجبر. وإرادة العبد لشيء من الأشياء ليست من فعل العبد بل بقضاء الله وقدره، وفائدة الأمر والنهي أنهما أيضاً واقعان عن القضاء والقدر. وأما الثواب والعقاب عنهما فهما من لوازم الأفعال الوقعة بالقضاء [1].

---

(١) المباحث المشرقية للرازي: ٥١٧/٢ - ٥١٩، طهران سنة ١٩٦٦.

ثانيا: أدلة الأشاعرة :

يقدم الأشاعرة أدلة كثيرة نقلية وعقلية على موقفهم من مشكلة القضاء والقدر، كما أرادوا في الوقت نفسه إبطال حجج المعتزلة وأدلتهم التي استعملوها في تأييد مذهبهم في القضاء الأزلي، ومن العجيب أن الآيات التي يستدل بها الأشاعرة على رأيهم في القضاء والقدر هي بعينها التي استخدمها المعتزلة قبلهم في تأييد مذهبهم وهو يختلف تماماً عن مذهب الأشاعرة، ولعل فكرة تأييد المذهب والانتصار له كانت سابقة في ذهن الطائفتين بل كانت أهم من البحث عن الحقيقة عن ذاتها وهذا يفسر لنا ما وجدناه في كتبهم من تعسف في التأويل وابتعاد عن روح النص في تخريج الآيات وحملها على غير معناها المراد.

وهذه ظاهرة عامة يلحظها الدارس في كتب المعتزلة والأشاعرة على السواء، فالآيات التي تتحدث عن مشيئة الله المطلقة في خلقه وشمول إرادته مثل قولــه تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴿٣٥﴾ ﴾ [(١)]. ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴿١١٨﴾ ﴾ [(٢)]. إلى غير ذلك من الآيات يحملها المعتزلة على معنى أنه لو شاء إكراههم على الهدى لفعل بهم ذلك، فالمشيئة المنفية هنا مشيئة الإلجاء والإكراه.

أما عند الأشاعرة فهي تدل على عموم قدرته تعالى وشمول إرادته لكل الممكنات ، ولا يجب أن تعلق بحكمة أو غاية، فهو قد يهدي الجميع كما قد يضل الجميع والكل عنده سواء في تعلقه بالمشيئة.

وهذا النوع من الآيات يجعله المعتزلة من المتشابه الذي يجب أن يحمل

---

(١) الأنعام من الآية ٣٥.

(٢) هود من الآية ١١٨.

على المحكم في بابه، فالله لا يرضى لعباده الكفر ولا يشاؤه ولا يكره العبد على المعصية أو الطاعة ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (١).

بينما نجد هذه الآيات محكمة عند الأشاعرة وليست من قبيل المتشابه هي محكمة في دلالتها على عموم المشيئة وشمول الإرادة ونفى العلة والغاية لأن الله فعال لما يريد.

أما آيات الهداية والضلال والتوفيق والخذلان والختم والطبع فيستدل بها الطرفان كل على نقيض الآخر. فعند المعتزلة أن الله قد هدى الناس جميعاً ولم يخص عبداً بالهداية دون آخر، فالهداية عامة لجميع الناس. أما الأشاعرة فيجعلون هذه الآيات خاصة في دلالتها على أن الله تعالى قد يضل ويهدي من يشاء به الهداية أو الضلال تبعاً لما سبق به القضاء لهذا الشخص أو ذاك، لأن الله – عندهم – قد خلق قوماً للجنة لسبق القضاء بذلك، كما خلق آخرين للنار.

فآيات الهداية والضلال يحملها الأشاعرة على معنى أن الله يختص بالهداية قوماً بلا سبب، كما يختص آخرين بالضلال بلا ذنب سابق. وعندهم أن شمول الإرادة وعموم القدرة والمشيئة لا يتحققان إلا بذلك.

ولقد رأى الأشاعرة أن يستدلوا على مذهبهم بآيات وأحاديث كثيرة منها ما يتصل بالختم على القلوب مثل قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (٢).

ومنها ما يتصل بالذرء لجهنم مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾ (٣).

---

(١) الكهف من الآية٢٩.

(٢) البقرة ٧.

(٣) الأعراف من الآية١٧٩

ومنها ما يتصل بهداية الناس وإضلالهم مثل قوله تعالى: ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ ﴾ (١). ولقد ذكر الأشعري في الإبانة (٢) والباقلاني في الأنصاف والجويني في العقيدة النظامية كثيراً من الآيات والأحاديث التي يؤيدون بها فكرتهم عن القضاء الحتم والقدر الملزم.

فالأشعرى قد أورد فى الإبانة عديدا من الآيات التى تتحدث عن الهداية والضلال والختم والطبع على القلوب ليستدل بها على أن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء بلا قانون ولا حكمة، وإنما هى المشيئة المطلقة والإرادة العامة.

والجوينى يقترب فى تصويره لهذه القضية من موقف السلف إلا أنه لم يعرف فى حديثه إلا القضاء الكونى فقط، ولقد صرح فى العقيدة النظامية بأن إرادة الله من العباد " قد جرت على ما علم أنهم إليه صائرون، ولكن لم يسلبهم قدرهم ولم يمنعهم مراشدهم. فقرت الشريعة فى نصابها وجرت العقيدة فى الأحكام الإلهية على صوابها" (٣) وهذا مذهب أهل الحق عنده، فعلم الله السابق لا يحمل معنى الجبر والإكراه لأنه يقع على اختيار العبد لفعله، وليس ملزما لـــه أن يفعل هذا الفعل أو يجبره على اختياره لـــه، ولكن الجوينى كان قد صرح قبل ذلك مباشرة بأنه "إن سبق للعبد من الله سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل" (٤)، وهو يقصد بذلك أن القضاء ملزم للإنسان بما سبق الحكم به أزلا، والجوينى قد أراد أن يثبت لقدرة العبد أثرا أو استقلالا عن القضاء حين صرح بأن الله لم يسلب العباد قدرهم ولم يمنعهم مراشدهم، ولكنه يناقض بذلك ما صرح به من أن سبق القضاء ملزم للعبد بما حكم به وأن العبد

---

(١) النحل من الآية٩٣
(٢) انظر الإبانة: ٦٢ – ٧٥، ط حيد أباد سنة ١٩٤٨.
(٣) النظامية: ٤١.
(٤) النظامية: ٤٩.

صائر إليه لا محالة. وسر التناقض هنا أنه أراد أن يثبت أثرا للعبد فى فعله وأن يثبت فى نفس الوقت مطلق القدرة وحتمية القضاء، وإثبات إحدى القضيتين يرفع القضية الأخرى [1] ولو تنبه الجوينى للفرق بين القضاء الكونى والقضاء الدينى لما وقع فى هذا التناقض لأن إثبات إرادة وأثرًا لقدرة العبد لا يتفق إلا مع القضاء الدينى فقط لأنه مناط التكليف.

ولقد وقع الجوينى فى تناقض آخر حين ربط بين القضاء الذى تحدث عنه، وهو القضاء الكونى، وبين المحبة والرضى، فقال: إن كل ما قضاه الله فقد أحبه ورضيه، وهو قد أحب المعصية والكفر لأنه قضاهما، وهذا فى غاية البطلان، لأن الله يكره المعصية والكفر كما يكره الكافر والعاصى، والذى قاده إلى ذلك عدم تفرقته بين نوعى القضاء فظن أن كل ما قضاه الله فقد أحبه، وهذا لا يتفق إلا مع القضاء الدينى فقط فهو الذى يتعلق بما يحبه الله ويرضاه. أما القضاء الكونى فقد يتعلق بالمعصية وهى مكروهة ويتعلق بالطاعة وهى محبوبة له، والحقيقة أن من لم يفرق بين القضاء الكونى والمحبة لزمه أحد أمرين كلاهما باطل ولابد له من التزام أحدهما:

١- إما أن يقول بأن الله يحب الكفر والفسوق والعصيان لأنه قضاه وقدره.

٢- وإما أن يقول بأن الله لم يقدر ذلك ولم يقضه على العباد لأنه لم يحبه، وقد قال بكل واحدة منهما طائفة، فالمعتزلة قالوا: إن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لم يقضها ولم يشأ ذلك، وقالت الأشاعرة: إن الله قضى المعصية والكفر والفسوق فهو يحبها ويرضاها ويريدها، وسبب هذا الخطأ يرجع إلى عدم التفرقة بين المحبة والمشيئة أو بين نوعى القضاء لأن المحبة لا تلزم إلا مع القضاء الدينى فقط كما سبق بيان ذلك.

---

(١) أنظر ما أشار إليه عن هذا التناقض فى كتابه.

والبغدادى قد قسم الهداية إلى نوعين: عامة وخاصة:

١- أما الهداية العامة فهى حظ جميع المكلفين، حيث أرسل الله الرسل وأنزل الكتب لإبانة الحق والدعاء إليه، وهذا النوع يصح إضافته إلى الرسل وإلى كل داع إلى الحق، كما قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ ﴾[1].

٢- وأما الهداية الخاصة، فهى عبارة عن معنى خلق الاهتداء فى القلب فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، وهذا النوع لا يضاف إلى أحد من الخلق بل قد نفاه الله تعالى عن الرسول فى قوله: **« إنك لا تهدى من أحببت »**، وفى قوله: **ليس عليك هداهم** « فالنوع الأول شامل لجميع المكلفين، أما الثانى فهو خاص بمن اهتدى فقط » [2].

والبغدادى قد أخذ هذا التقسيم لأنواع الهداية من تراث السلف وخاصة فى ردودهم على المعتزلة فى إنكار الهداية الخاصة بالقلوب، لأنه لا يوجد حديث عنه فى تراث الأشاعرة السابقين عليه، كما أن حديث الأشاعرة عن الهداية عموما لم يقصدوا به إلا النوع الثانى فقط، وهو الخاص بخلق الاهتداء فى القلوب، وكان عليهم أن يعرفوا أن النوع الثانى من الهداية ليس إلا نتيجة لحصول النوع الأول والأخذ به؛ لأن الله لم يخلق الاهتداء فى قلب الظالم أو الكافر والفاسق، وإنما يخلق ذلك فى قلب من اهتدى بالنوع الأول وأخذ بأسبابه، فالذى يرزق الهداية الخاصة يكون قد جمع فى موقفه بين حكم القضاء الكونى والقضاء الدينى معا.

---

(١) الشورى: ٥٢.

(٢) الفرق بين الفرق: ٣٤٠ - ٣٤١.

ولم يتأثر متأخرو الأشاعرة بتقسيم البغدادى لأنواع الهداية؛ فلم يفرقوا فى حديثهم عنها بين العامة والخاصة، وهذا يدل على أن هذا التقسيم عارض على مذهب الأشاعرة وليس أصيلا فيه ولو تنبه الأشاعرةُ إلى أهميته لأصابوا الحقيقة فى ذلك، لأنه لا يشك مسلم فى أن الله يهدى من يشاء ويختص برحمته من يريد، كما أخبر بذلك فى كتابه، ولكن ليس ذلك خبط عشواء أو بلا حكمة وقانون كما توهم الأشاعرة فالله لا يضل مهتديا ولا يطرد من رحمته عابدا طائعا منيبا إليه.

ولقد ظن الأشاعرة أن الله إذا قضى على عبد بالمعصية وعلى آخر بالطاعة فليس ذلك إلا لمجرد مشيئته تعالى وتعبيرا عن عموم قدرته وشمولها لكل الممكنات، فالمشيئة عندهم عارية عن الحكمة، والقدرة خالية عن الغاية والهدف. وهذا خطأ فى التقدير، فالله يتنزه عن أن يفعل عبثا أو يظلم أحدا من خلقه، ولاشك أن إثبات الهداية الخاصة بدون مقدمات خطأ كإثبات الغايات بدون وسائل، والنتائج بدون مقدمات، وهذا خلاف ما جرت به السنن الكونية فى خلق الله.

ولو تنبه الأشاعرة لخطورة هذا الموقف لعلموا أن ما يذهبون إليه من إثبات الهداية الخاصة فقط يعتبر حجة للعبد على ربه، وهى نفس الحجة التى لجأ إليها المشركون فى قولهم ﴿ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا ﴾.

ولو أنصف الأشاعرة لقالوا: إن الله لا يختص برحمته إلا من اهتدى بهدى رسله ولا يهدى إلا من أخذ بأسباب الهداية، ومن أعرض عن ذكر ربه فإن الله يسلبه عونه ويمنع عنه رحمته ويدعه إلى نفسه. وهذا يعنى أن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء. فليست الهداية إذن هبات بلا ثمن أو عطايا بلا مقدمات. وإنما القاعدة العامة "من يؤمن بالله يهد قلبه".

وأما الآيات التى يحتج بها الأشاعرة على القضاء الحتم والقدر الملزم فليست حاسمة فى دلالتها على مذهبهم، لأن معظم هذه الآيات قد قطعها الأشاعرة عن سياقها العام وجعلوها منفصلة تماما عن سابقها ولاحقها من الآيات، كما اقتطعوا أجزاء الآيات ليستدلوا بها على ما يريدون، وهذا تعسف فى الاستدلال، ولو قرأوا الآية كاملة أو فهموها ضمن السياق العام للآيات لكان لهم موقف آخر، غير أن التعصب للمذهب قد صنع ستارا كثيفا حجب الرؤية الحقيقية للموقف بكامله، فجعلوا الآيات التى يستدلون بها هى المحكمة وما عداها هو المتشابه.

والحقيقة لقد كانت قضية المحكم والمتشابه من الحجج التقليدية التى كثيرا ما تقاذفها الطرفان حسب حاجة الموقف إلى ذلك، فما وافق المذهب كان محكما وما خالفه كان متشابها.

والأشاعرة يجعلون آيات الختم والطبع والهداية والضلال حجة لهم فى أن الله خلق عبادا للجنة وعبادا للنار، وإن أهل الجنة لم يدخلوها إلا لسبق القضاء لهم بذلك، وإن أهل النار لم يعذبوا بها إلا لسابق الحكم عليهم بذلك. فالله قد طبع على قلوبهم وختم عليها فسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون لأن على قلوبهم أقفالها، والله لم يختم على قلوبهم ولم يضلهم إلا لمجرد مشيئته العارية عن الحكمة وإرادته المطلقة الخالية عن الغرض والغاية، فكان ذلك حائلا بين العبد وبين الهداية والإيمان، فيلقى الله وهو محل سخطه وغضبه فى الآخرة، ومعنى هذا أن يكون العبد بمثابة الآلة التى يسخرها القضاء لتنفيذ أحكامه، ثم يحاسبه الله عليها فى الآخرة، وهنا أمور لابد من بيانها حتى يتضح لنا ما فى موقف الأشاعرة من أوجه الخطأ.

أولا: لا توجد آية واحدة فى القرآن يمكن أن يستدل بها على أن الله فعل الختم والطبع على قلوب بعض عباده ابتداء، أو فعلها بهم بلا سبب منهم اقتضى

منه ذلك، فآيات الختم والطبع والهداية والإضلال تصرح بأن الله ختم على قلوبهم بكفرهم، والباء هنا تسمى باء السببية، كما تقول: "عاقبت المجرم بذنبه"، فكفرهم كان سببا فى إيقاع الختم والطبع على قلوبهم وليس ذلك من الله ابتداء أو بلا مسبب.

ثانيا: لم يحدث ذلك بمن طبع الله على قلبه إلا بعد تكرار الدعوة له وتكرار الإعراض من العبد مبالغة فى كفره وعناده فحينئذ يطبع الله على قلبه، وإعراض العبد أولا عن ذكر ربه ليس لأن الله ختم على قلبه ولكن وقع منه ذلك بمحض اختياره، وإعراضه عن دعوة الرسل أولا كان سببا فى إيقاع الختم والطبع وليس العكس، وكان ضلاله الثانى عقوبة على ضلاله الأول كما قال سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ ۝٧ ﴾ (١). فكفرهم كان سببا فى الختم على قلوبهم وليس العكس، ولما تمكن الكفر من القلوب ورسخ فيها امتنع معه الإيمان، وعدم قابلية القلوب للإيمان هنا يعد أثرا من آثار كفر العبد، ولو شاء العبد لآمن قبل أن تستحكم منه تلك العادة وترسخ فى قلبه، لأن الله لم يحل بين العبد وبين إيمانه ابتداء ولكن بعد استحكام العادة وطغيان الشهوة وتكرار الإعراض والغفلة لم يبق إلى الإيمان سبيل، والأمر فى ذلك كما يستحسن أحدنا شيئا فيميل إليه بعض الشيء، ويهواه ويتعلق قلبه به بعض الشيء وفى هذه الحالة يمكن الإقلاع عنه والتخلص مما يهوى، لأن الأسباب لم تستحكم منه بعد، فإذا استمر على ميله وهواه واستحكمت منه العادة لم يمكنه التخلص منها ولا يستطيع صرف الدواعى عن قلبه فيصير الأمر إلى العادة والسجية والطبع ولا يصبح فى قلبه محل لغير ما يهوى ويحب مع أن صرف الدواعى كان ممكنا أولا، والأمر فى ذلك كما قال الشاعر:

---

(١) البقرة: ٦ – ٧.

تولّـــه بالعـــشق حـــتى عـــشق فلمـــا اســـتقل بـــه لم يطـــق

رأى لجـــة ظنـــها موجـــة فلمـــا تمكـــن منـــها غـــرق

ولو أنهم بادروا فى أول الأمر إلى مخالفة الأسباب الصادرة عن الميل والهوى لسهل الأمر عليهم، كما يتبادر الفطن اللبيب إلى إزالة العلة قبل استحكام أسبابها وتحولها إلى مرض مزمن يعسر علاجه، ولهذا كان من أهم الأسس التى عنى بها الإسلام فى بناء المجتمع أن الوقاية خير من العلاج. وهذه قضية هامة فى تكوين الفرد والمجتمع على سواء.

* * *

ومعلوم أن الله بعث محمدا فى قوم كانوا جمعيا على الكفر والوثنية، فلما دعاهم إلى الإسلام منهم من استجاب لدعوته ومنهم من أعرض عنها، فالله لم يختم على قلب من آمن وأجاب مع أنه كان كافرا قبل إيمانه، وإنما ختم على قلب من كابر وعاند وأصر على كفره. وهو لم يختم على قلوبهم إلا بعد تكرار الدعوة وتكرار الإعراض منهم، وليس ذلك لمجرد سبق المشيئة العارية عن الحكمة.

ومما ينبغى أن يعلم هنا أن الله لم يفعل بعبده شيئا يكرهه إلا بعد أن يتكرر من العبد الإعراض عن ذكر ربه، فالله يضل الظالمين وليس المؤمنين، ويطبع على قلوب الكافرين وليس المؤمنين، ويضل من اتخذ إلهه هواه وليس من عبد ربه وأناب إليه، ولو استقرأنا آيات القرآن لم نجد فيها آية واحدة يفهم منها أن الله يضل المؤمن عن إيمانه وأن يطرد عن بابه عبدا حاول مخلصا أن يصل إليه. وهذه قاعدة عامة يجب التنبيه لها لأنها ترتبط بالناموس العام الذى وضعه الله فى كونه حيث ربط الأسباب بمسبباتها، وكل آية وردت فى أن الله يضل عبدا أو يهديه تجد فى نفس الآية ما يبرر هذا

الفعل سواء كان هداية أو ضلالا، ولا يجوز بحال ما أن نحمل هذه الآيات على أن الله دعا قوما إلى الهدى ومنعهم منه وحال بينهم وبينه، إذ يكون للعبد حينئذ الحجة على ربه وقد كذب القرآن سلفا هؤلاء الذين يحتجون على ربهم بأن الله طبع على قلوبهم أو أن قلوبهم غلف فلم يهتدوا، فقال تعالى" ﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ﴿٨٨﴾ ﴾ (١) ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾ ﴾ (٢) ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَـٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴿١٤٦﴾ ﴾ (٣) كما قال بأن قلوبهم فى أكنة فأخبرهم أن الله طبع عليها بكفرهم وعنادهم.

وإذا كان الله قد ختم على قلب الكافر بسبب كفره فهو لم يغلق أمامه أبواب رحمته، وإنما جعل باب التوبة مفتوحا لكل عبد حاول أن يرجع ويتوب، وقد أخبر الرسول فى الحديث الصحيح: **« إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسئ النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسئ الليل »** (٤).

فليس هناك ما يمنع العبد من العودة إلى الإيمان والطاعة، فباب التوبة مفتوح لكل مذنب، والله يفرح بتوبة عبده أكثر من فرح أحدنا إذا وجد دابته الضالة.

وأما عن آيات المشيئة العامة التى يحتج بها الأشاعرة مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾ ، وقوله: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾ ، ﴿ لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ إلى غير

---

(١) البقرة: ٨٨.
(٢) غافر: ٣٥.
(٣) الأعراف: ١٤٦.
(٤) ورد الحديث فى مسلم (كتاب التوبة – باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت) ٨/ ٩٩.

ذلك من الآيات الواردة فى عموم المشيئة والإرادة. فالأشاعرة يحتجون بهذا النوع من الآيات على أن كل شيء – موجود أو غير موجود – فإنه يخضع للمشيئة العامة والقضاء السابق، وهذا حق فى ذاته يجب الإيمان به ولكن يخطئ الأشاعرة حين يقولون: إن هذه المشيئة عندهم عارية عن الحكمة خالية عن الهدف والغاية. فالله سبحانه لم يفعل شيئا إلا وفعله خير من عدم فعله، ولم يترك شيئا إلا وتركه خير من إيجاده، وقياس الفعل والترك عنده هو ما فيه من حكمة وغاية فى الفعل والترك، فلو شاء الله لأتى كل نفس هداها، ولكنه لم يفعل ذلك لما فيه من حكمة خفية وليس لمجرد الإرادة الخالية عن الحكمة، وسبق القضاء بمضمون هذه الآيات ليس عاريا عن السبب الذى أوجبه سواء كان من الله أو من العبد فالحكمة سارية فى كل أفعاله سبحانه وتعالى. والحكمة متضمنة فى سبق القضاء بما كان وما يكون سارية فى كل أفعاله سبحانه وتعالى.

ومن الواضح أن آيات المشيئة تتحدث كلها عن المشيئة العامة الكونية التى تتعلق بالحكمة الإلهية العامة لصلاح الكون وانتظام أحواله بحيث يؤدى فى النهاية إلى الغاية التى خلق من أجلها، والعبد لا يسئل عن تنفيذ القضايا الكونية ولا يحاسب عليها، وإنما هو مطالب بالالتزام بتنفيذ الأوامر والنواهى الشرعية، وهى قضايا اختيارية لا اضطرارية.

وفهم الأشاعرة لهذا النوع من الآيات على النحو السابق متفرع عن موقفهم من قضية الحكمة وتعليل أفعاله تعالى أو عدم تعليلها، فعندهم أن الله يفعل كل ما يقدره العقل ممكنا، فيجوز أن يخلق الله عالما أفضل من هذا العالم، وإنسانا أفضل من هذا الإنسان لأنه على كل شيء قدير، وإذا توجهنا بهذا السؤال إلى الأشاعرة: لماذا لم يؤت الله كل نفس هداها ؟ لأجابوا لأنه لم يشأ ذلك. ولماذا لم يشأ ذلك؟ لأنه يتصرف فى ملكه كما يشاء. فخلق قوما للجنة وقوما للنار. وأما أن يقال أنه لم يفعل ذلك لما له من حكمة خفية قد نجهلها نحن .. فهذا لا يقبله الأشاعرة.

ويبدو أن الأشاعرة قد اختلط عليهم الأمر فربطوا بين نفى الحكمة وعدم إدراكها، فكل ما غاب عنهم فهم الحكمة فيه يقولون أنه لا حكمة فيه ولا غرض هناك، بل الله يفعل ما يشاء لمجرد إرادته لذلك. وهم يستشهدون على هذا بأمثلة حسية قد يجدها أحدنا فى حياته اليومية، كمرض فلان من الناس أو فقده أو موت ابنه وتألمه، ويقولون: أى حكمة له فى تعذيب الطفل ولا جرم له، ويجعلون عدم علمنا بوجه الحكمة فى ذلك مدخلا إلى نفى الحكمة والغرض، ويجعلون هذا لمجرد سبق القضاء الخالى عن معنى الحكمة. ولو أنصف هؤلاء لعلموا أن هناك فرقا كبيرا بين عدم الشىء فى ذاته وبين عدم إدراكه. فقد يكون الشىء موجودا فى ذاته ولكن لم يدركه الشخص فيظن أنه غير موجود، ويحكم بنفيه، وهذا خطأ فى الحكم. فليس عدم العلم بوجود الحكمة علما بعدم وجودها، كما أن افتقاد الدليل ليس نفيا للمدلول عليه. وهذا التصور العام للإرادة المطلقة العارية من الحكمة هو الذى يسيطر على موقف معظم الأشاعرة فى قضية القضاء والقدرة بعامة.

بين المعتزلة والأشاعرة :

ولو قارنا بين موقف المعتزلة والأشاعرة من آيات الهداية والضلال، وآيات المشيئة العامة سنجد أن كلا من الطرفين يتحدث عن فهم للآية يختلف تماما عن فهم الطرف الآخر لها، مما يؤكد أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظى وليس حقيقيا.

فالمعتزلة فى موقفهم من آيات المشيئة قد فهموها على أنها المشيئة الدينية المتضمنة لمعنى الاختيار للعبد، فالله لم يشأ أن يلجئ الناس إلى الهداية كرها لأنه أراد منهم الهداية اختيارًا لا اضطرارا وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ لَوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾. أما الأشاعرة فقد فهموها على أنها مشيئة كونية عامة تعبر عن قدرة الله المطلقة على كل شىء وإرادته الشاملة.

والمعتزلة يفسرون آيات الهداية على معنى الهداية العامة الشاملة لجميع المكلفين فلا يجوز أن يحرم الله أحدا منها.

أما الأشاعرة فيفهمونها على أنها الهداية الخاصة بأهل الفضل والإحسان منه تعالى ورفضوا النوع الأول من الهداية بينما رفض المعتزلة النوع الثانى وكلا النوعين لا يناقض أحدهما الآخر وإنما يكمله ويوضحه كما سبق.

ويحتج الأشاعرة على رأيهم فى حتمية القضاء بحديث احتجاج آدم وموسى، ويتردد الاحتجاج بهذه القضية فى كتب الأشاعرة ويجعلونه حجة فى أن ما سبق به القضاء لا حيلة للمرء فى دفعه عنه، ولقد ذكره الأشعرى فى الإبانة (١) والباقلانى فى الانصاف (٢) والغزالى فى الإحياء (٣) كما ذكره الرازى فى معظم كتبه، وكلهم يروى الحديث على أن آدم قد احتج على موسى بالقدر السابق فى ارتكاب المعصية بالأكل من الشجرة، والحديث قد ورد بروايات مختلفة ومن طرق عدة وجاء فى الصحيحين أيضا، ونصه كما فى الرواية التى أخذ بها الغزالى فى الإحياء: احتج آدم وموسى عليهما الصلاة والسلام عند ربهما فحج آدم موسى عليه السلام.

قال موسى: أنت آدم الذى خلقك الله بيده فنفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وأسكنك جنته، ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض.

فقال آدم: أنت موسى الذى اصطفاك الله برسالته وبكلامه وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شىء وقربك منه نجيا، فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق ؟

---

(١) الإبانة: ٧١.
(٢) الانصاف: ١٦٠.
(٣) الأحياء: ١٣/ ٢٣٥٤.

قال موسى: بأربعين عاما.

قال آدم: فهل وجدت فيها وعصى آدم ربه فغوى ؟

قال موسى: نعم.

قال آدم: قضى على أن عملت عملا كتبه الله على قبل أن أعمله وقبل أن يخلقنى بأربعين سنة ؟

قال ﷺ: فحج آدم موسى.

والأشاعرة يحتجون بالحديث من ناحيتين:

أولا: يقولون: إن آدم قد أكل من الشجرة تنفيذا للقضاء السابق الذى كتب عليه ولم يجد مفرا منه.

ثانيا: أن موسى كان يجهل هذه الحقيقة، وأنه لام آدم على أكله من الشجرة ولم يكن يعلم ما سبق به القضاء من ذلك، ولما وضح له آدم حقيقة الموقف واحتج عليه بسبق القضاء كف موسى عن توجيه اللوم له.

ونجد أن معظم الأشاعرة يعقبون على الحديث بقولهم: فظهر أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره، أو قولهم: وهذا صريح فى أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره ومشيئته [1].

وقد ظن الأشاعرة والمعتزلة – خطأ – أن آدم قد احتج على أكله من الشجرة بالقضاء السابق، واعتبر ذلك عذرا له فى ارتكاب هذه المعصية، ومع أنهم أجمعوا على فهم الحديث على هذا المعنى إلا أنهم قد اختلفوا فى موقفهم من

---

(١) أنظر مثلا الانصاف: ١٦٠.

نص الحديث حسب الأصل الذى يصدر عنه كل منهما فى موقفه من مشكلة القضاء والقدر.

فالمعتزلة أنكرت الحديث أصلا، وقال أبو على الجبائى: لا يجوز عقلا أن يحتج نبى بالقدر السابق على المعصية، لأنه لو جاز ذلك لأحد من الأنبياء لجاز لجميع الخلق أن يحتج بالقدر السابق ويفعل ما شاء من المعاصى بحجة أن القدر قد سبق بذلك. ومعلوم بالاضطرار أن هذا خلاف ما جاءت به الرسل، ويمتنع أن يكون هذا مرادا من الحديث، لأنه يجب تنزيه الرسل عن الاحتجاج على معاصيهم بالقدر؛ لأن هذه كانت حجة للمشركين فى كل عصر فكيف يحتج بها الرسل ؟

أما الأشاعرة فقد تأولوا الحديث على تأويلات ظاهرة الفساد. فمنهم من قال لا يجوز لموسى أن يحتج على آدم به لأن الولد لا يحتج على أبيه ولا يلومه، ومنهم من قال أن الذنب كان فى ملة والملام كان من شريعة أخرى، ومنهم من قال: إن الملام كان بعد التوبة فلا وجه له.

وظهر بين الفريقين فريق ثالث اتخذ من الحديث حجة على سقوط التكاليف وبسقوط اللوم عن المخالفين للشرع بعامة، وبرروا أكل آدم من الشجرة بأنه تنفيذ للأمر الكونى، وفسروا امتناع إبليس عن السجود لآدم بأنه امتثال للأمر القدرى الصادر عن القضاء السابق. ويدعى هؤلاء أنهم أهل الحقيقة وأهل الأحوال من الصوفية الذين يشهدون الحقائق الكونية المسطورة فى أم الكتاب وهم يفعلون ما سطر فيها، أما الأوامر والنواهى التكليفية فهى للمحجوبين عن رؤية هذه الحقيقة القدرية، وهم فى رؤيتهم هذه الحقيقة لا يرون فاعلا إلا الله، فلا يستحسنون حسنة ولا يستقبحون سيئة إذ الكل منه تعالى وفعل له، ولا أثر للمخلوق أصلا فى فعل من أفعاله (١)، وكل هذه الطوائف على اختلاف مشاربها تتخذ من هذا الحديث السابق سندا لها فيما تذهب إليه.

(١) انظر ابن عربى فى: فصوص الحكم ومواضع كثيرة من الفتوحات.

وقد أخطأ هؤلاء وأولئك فى فهم الحديث وموقفهم منه. أما المعتزلة فإن رفضهم لهذا الحديث لا أساس له، فهو ثابت فى الكتب الصحيحة كما روى من عدة طرق مختلفة، كما رواه عمر بن الخطاب بإسناد حسن.

وأما الأشاعرة فقد أخطأوا فى فهم الحديث من وجهين:

الوجه الأول: أن موسى لم يلم آدم على أنه عصى ربه وغوى، وإنما لامه على المصيبة التى حلت بذريته من بعده لأن خروجه من الجنة كان بسبب هذه الخطيئة التى ارتكبها بالأكل من الشجرة. ولهذا فإن موسى لم يقل لآدم لماذا أكلت من الشجرة أو لماذا أذنبت ؟ وإنما قال له: " أخرجتنا وذريتك من الجنة " أو هبطت بنا من الجنة حسب اختلاف الروايات الواردة فى ذلك.

الوجه الثانى: أن آدم لم يحتج على ذنبه بالقدر السابق كما ظن ذلك والأشاعرة وغيرهم من دعاة شهود الحقيقة الكونية. وإنما احتج بالقدر على المصائب التى تصيب الناس مما لا دخل لهم فى شيء منه. وآدم لم يظلم الذرية فى نزول المصائب بهم لأن أكله من الشجرة كان قبل أن يكون له ذرية وحين هبوطهما من الجنة لم يكن له أبناء حتى يقال أن الخطيئة تعدت من آدم إلى ذريته من بعده فاستحق الملام بذلك من موسى وبقية الذرية.

ثم إن آدم كان قد تاب من ذنبه قبل ذلك وتاب الله عليه فلوم موسى ينصب أصلا على المصيبة التى حلت بذريته وليس على الخطيئة التى ارتكبها، وآدم فى موقفه من موسى قد وضح له أن العباد لا يجب عليهم عند نزول المصائب إلا الصبر وليس التراشق بالملام؛ لأن الناس مأمورون عند نزول المصائب بهم بالصبر عليها والدعاء إلى الله أن يكشفها كما قال سبحانه: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ ﴾.

ومن ناحية أخرى فإن موسى كان أعلم بما يجب على العبد إزاء الذنوب والمعاصى، فلا يصح أن يلوم آدم بعد أن تاب من ذنبه وتاب الله عليه منه. كما أن آدم كان أعلم من أن يحتج على ذنبه بالقدر السابق.

أما دعاة الحقيقة الكونية من الصوفية فقد خالفوا فى فهم الحديث صريح الكتاب والسنة، لأن آدم لم يأكل من الشجرة امتثالا للأمر القدرى كما زعموا، وإنما أكل منها خطأ. وهو قد اعترف بخطيئته فى ذلك وطلب من الله أن يتوب عليه منها وأخبرنا القرآن بذلك وقد قبل الله توبته، قال تعالى حاكيا على لسان آدم : ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [1]، وقال: وعصى آدم ربه فغوى ﴿ ثُمَّ ٱجْتَبَـٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾ ﴾ [2] وبعد أن يحكى القرآن اعتراف آدم بذنبه وأن الله قد تاب عليه منه فلا مجال إذن لادعاء أنه فعل ذلك تنفيذا للأمر الكونى، ثم إن آدم وبقية أبنائه من بعده ليسوا مطالبين بتنفيذ الأمر الكونى وإنما طولبوا بتنفيذ الأمر الدينى التكليفى. فاحتجاج الأشاعرة بالحديث باطل؛ لأن آدم لم يحتج بالقدر على ذنبه كما سبق، ولو كان الاحتجاج بالقدر سائغا له لما تاب من ذنبه ولا استغفر ربه؛ لأنه حينئذ لم يكن مخطئا ولما أهبطه من الجنة إلى الأرض. وليس هناك سند من الكتاب أو السنة يؤيد الأشاعرة فيما يذهبون إليه [3].

وهناك الكثير من الأضرار الاجتماعية والخلقية التى تصيب المجتمع بالأمراض فتفتك بالأمم وتهد من كيانها إذا جعلت القدر حجة لكل أحد على فساده ومعاصيه فما الذى يمنع الظالم عن ظلمه إذا احتج بالقدر السابق ؟

---

(١) ترددت قضية آدم كثيرا فى القرآن ويصرح القرآن فى جميعها باعتراف آدم بخطئه، أنظر سورة الأعراف: ٢٣.

(٢) طه: ١٢٢.

(٣) أنظر فى حديث القدر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٨/٣٠٠ – ٣٢٠.

وما الذى يرفع عن المظلوم ما حل به من ظلم لو قيل له أن هذا حكم القدر.

بل ما فائدة القانون والأحكام إذا كان القدر حجة سائغة للقاتل والسارق وقاطع الطريق، وقد ينسحب الاحتجاج بالقدر من موقف الإنسان الفرد إلى موقف الجماعة فتكون المصيبة أكبر والبلوى طامة حين تقاد الشعوب إلى النكسات والأمراض الخلقية المضللة، فتصاب بعمى الرؤية للمستقبل وتكون فريسة للأمراض الاجتماعية والانحرافات الخلقية، حتى إذا حقت عليها سنة الله فى كونه فلا تجد علة أو حجة تعتذر بها إلا أنه " لا حذر يغنى عن قدر".

إننا لو تأملنا الموقف بعين الإنصاف فلا نجد أحدا يحتج بالقدر إلا على ترك الواجب أو على فعل المحظور، وكلاهما نقيصة فى أعين المجتمع ولا مهرب هناك إلا التعلل بأن هذا قدره أو حظه، ويعلم الله كم جعلت هذه العبارة ستارا كثيفا حجب عن أعين الناس كثيرا من الموبقات الدينية والانحرافات الخلقية. ويكفى أن الله تعالى عاب أكثر ما عاب على اليهود ﴿ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ﴾ [١] : ولو كان الاحتجاج بالقدر سائغا لما قال الله فيهم: ﴿ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴾ لأنه حينئذ يكون من حق كل أحد أن يقول: كيف أنهى غيرى عن المنكر وهو قدره وحظه ؟!

كما أن الاحتجاج بالقدر يلزم عنه أن يكون المكذبون للرسل معذورين فى موقفهم؛ لأنهم حينئذ لم يفعلوا إلا ما قدر لهم. ولا يكون هناك فرق بين ولى الله وعدوه، ولا بين رسوله والمكذبين به لأن الكل حينئذ قد فعل ما قدر له. وهذا ما يحكم العقل والنقل ببطلانه.

* * *

---

(١) المائدة: ٧٩.

٣ العناية الإلهية بالإنسان عند المعتزلة

النزعة التفاؤلية

انتهينا حتى الآن من بيان موقف المعتزلة من مشكلة وجود الشر فى العالم وتبين لنا خلال الفصول السابقة أن موقف المعتزلة من قضايا الإلوهية يعنى التنزيه المطلق للصفات الإلهية عن أن تتعلق بوجود الشر فى العالم، كما أوضحنا القول فى أن ما يصيب الإنسان من نوازل القضاء والقدر مما يسمى فى عرف الإنسان شرا لا يطلق عليه المعتزلة اسم الشر إلا على سبيل التجوز فى الاستعمال اللغوى فقط لأن هذه الأمور لا تسمى فى عرف الشارع شرا وإنما هى بلاء وابتلاء ومحنة، ولم يسمها الإنسان شرا إلا لأنها لم توافق هوى عنده، وليس كل ما تعارف الإنسان عليه يكون صوابا فى نظر الشارع.

ولم يكتف المعتزلة بالوقوف عند هذا الحد فى بيان علاقة الجانب الإلهى بالإنسان وتحديد مصائر أموره دنيا ودينا، فإذا كان الله لا يريد الشر ولا يقضيه فإن ذلك قد يفهم منه أن هناك موقفا سلبيا من الله تجاه الإنسان. وتجاه مصيره أو قد يفهم من ذلك أن الله لا يعين الإنسان أولا يوجهه نحو الخير أو يتخلى عنه ويدعه فريسة لأهوائه، ولكن الحقيقة غير ذلك تماما عند المعتزلة، فإن هناك نزعة تفاؤلية تسود مذهبهم الكلامى كله نحو علاقة الله بالإنسان، كما أن هناك نوعا من العناية الإلهية بالإنسان ومصيره، تتمثل هذه النزعة التفاؤلية فى مجموعة المبادئ العامة التى عرض لها المعتزلة بالتفصيل فى كتبهم فى قولهم باللطف، الصلاح والأصلح، العوض، التكليف.

يرى المعتزلة أنه إذا كان الله قد خلق الإنسان لعبادته فإنه يجب عليه أن

يعنى بعبده فيهبه القدرة والاستطاعة على الفعل، ويمكنه من ذلك بالوسائل والأدوات المناسبة كما يرى المعتزلة أنه يجب على الله أن يلطف بالإنسان ويزيح عنه العلل والموانع التى من شأنها أن تعوق المكلف عن فعله، ولابد لنا من وقفة مناسبة مع كل مبدأ من هذه المبادئ التى تمثل فى رأينا نظرية متكاملة فى العناية الإلهية بالإنسان كما تحدد لنا العلاقة بين الله والإنسان ومعنى الوجوب على الله ينبغى أن يفهم أنه ليس إيجابا من خارج، وإنما هو من باب " كتب ربكم على نفسه الرحمة " ومن باب قوله تعالى: " كتب الله لأغلبن أنا ورسلى " فذلك من مقتضى عدله ولطفه بعباده وليس إيجابا عليه من خارج ذاته.

أولا : اللطف :

يقصد باللطف الإلهى عند المعتزلة نوع التيسير والعون أو التوفيق للعبد بتهيئة الجو المناسب نفسيا وخارجيا لمساعدة العبد المكلف ليفعل الخير ويترك الشر، فهم يعرفون اللطف بأنه "... ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده" ويكون (فعل الطاعة) أولى بأن يقع عنده " أو هو ما يدعو إلى فعل الخير حسب قوة الدواعى أو ضعفها، وحسب درجة استجابة المكلف لها أو رفضه لها، فيقال فى الأب أنه لطف لأبنه فى التعليم والتأديب إذا قوى دواعيه، إلى ذلك باستعمال وسائل الترغيب المناسبة لإتيان الفعل حسب ظنه وتقديره " (١).

فالله تعالى قد كلف العبد بطاعته ليثاب على ما يلحقه من مشقة فى إتيان الطاعة واجتناب المعصية، ولطف له فى ذلك بوسائل الترغيب المختلفة والمتعددة حسب تعدد الطبائع البشرية، كما رهبه من معاصيه بالوسائل المناسبة كذلك.

فاللطف بهذا المعنى عبارة عن فعل إلهى يعين الله به العبد فى الوقت

(١) المغنى: ١٣/ ٩.

المعين الذى يعلم الله أن العبد يختار الطاعة عند هذا الفعل أو يترك المعصية. ومن هنا يمكن اعتبار النبوة لطفا لأنها تدعو الإنسان أن يكون أقرب إلى فعل الطاعة.

وقد يوصف اللطف بأنه توفيق إذا وافق فعل الطاعة.

وقد يوصف بأنه عصمة إذا وافق اجتناب القبيح، كما يوصف أيضا بأنه إزاحة للعلة، أو تمكين من الفعل وبأنه صلاح ومصلحة، واستصلاح وأصلح [(١)].

ولقد تفرع من بحث المعتزلة واهتمامهم بالعلاقة بين الله والإنسان آراء خاصة بهم فى مسائل اللطف، والصلاح والأصلح والعوض والثواب والعقاب. وبلغ من دقة بحثهم فى هذه المسائل أن أرادوا تحديد القدر الذى يجب اللطف فيه للعباد، كما تساءلوا حول درجة وجوب هذا اللطف على الله، وهل هو واجب عليه أم هو تفضل منه سبحانه. فالله قد كلف العبد بالطاعة فيجب عليه أن ييسر له الأسباب التى تجعله أقرب إلى فعل ما كلف به من الطاعات، ويستعمل المعتزلة لفظ "واجب" هنا بمعنى خاص، فهو ليس الواجب الذى يفرض على المرء من سلطة أعلى منه ولابد له من تنفيذه وإنما هو واجب التزامى وليس إلزاميا، فهو التزام من الله بمتقضى حكمته وعدله وليس إلزاما له من خارج ذاته وهو سبحانه يفعل ذلك اختيارا منه وتفضلا به على العباد، ولقد أخطأ معظم الذين عارضوا المعتزلة بسبب استعمالهم لفظ واجب فى حق الله تعالى، حيث لم يفهموا مقصود المعتزلة منه ولا مفهومه عندهم فظنوا أن معنى الواجب عندهم كما نستعمله نحن فيما بيننا من ضرورة وجود سلطة ملزمة بهذا الواجب. ولذا فقد بنى جميع من عارضهم فى ذلك رأيه على فهم خاطئ لتصور معنى الواجب عندهم.

---

(١) المغنى: ١٣/ ١١.

والغرض العام من اللطف عند المعتزلة هو تقوية الدواعى إلى فعل الخير وتقوية الصوارف عن فعل الشر، فالله تعالى إذا علم أن العبد يكون أقرب إلى فعل الخير عند فعل ما، فإنه تعالى يهيئ هذا الفعل للعبد ليتم منه فعل الطاعة فهو بمثابة خلق الدواعى لفعل الخير وإزاحة العلل أمام العبد ليكون أقرب إلى إتيان الفعل.

واللطف عند المعتزلة لا يكون إلا فى الأمور الدينية فقط لأنهم خصصوه بالفعل الذى يكون العبد عنده أقرب إلى فعل الطاعة لكى يستحق عليها الثواب فلا يكون اللطف فى الأمور الدنيوية حسب هذا التعريف السابق للطف، وهذا ما صرح به القاضى عبدالجبار أما غيره من شيوخ المعتزلة فليس ذلك ممتنعا عندهم.

ويفترق معنى اللطف عندهم عن معنى التمكين لأن التمكين قد يكون تمكينا من فعل الخير كما يكون تمكينا من فعل الشر، أما اللطف فلا يكون تمكينا إلا من فعل الخير فقط، ويستدل المعتزلة على رأيهم فى اللطف بكثير من الآيات التى تتحدث عن فضل الله ورحمته بعباده، مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿٢٩﴾ ﴾ [(١)]، ﴿ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٨٣﴾ ﴾ [(٢)]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوۡلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ لَّجَعَلۡنَا لِمَن يَكۡفُرُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ لِبُيُوتِهِمۡ سُقُفٗا مِّن فِضَّةٖ ﴿٣٣﴾ ﴾ [(٣)]، وهو سبحانه لم يفعل ذلك حتى لا يكون الناس أمة واحدة على الكفر، لأن عدم وقوع الفعل الذى تعلقت به المشيئة دليل على وقوع خلافه الذى هو لطف للمكلفين [(٤)].

---

(١) الحديد: ٢٩.

(٢) النساء: ٨٣.

(٣) الزخرف: ٣٢.

(٤) المغنى: ١٣/ ١٩٠ – ١٩٩.

ولقد اعتبر المعتزلة كثيرا من الأفعال الإلهية والأوامر التكليفية مظهـــرا من مظاهر اللطف الإلهى بالمكلفين، لأن هذه الأفعال والأوامر قد روعى فيهـــا معنى المصلحة والحكمة، فهى لا تكون إلا لغاية حميدة أو وسيلة لغاية أحب إليه من غيرها. فمن ذلك مثلا أن إقامة الحدود تعتبر لطفا، لأن المكلف يكون عندها أقرب إلى فعل الواجب وترك المحرم باعتبار الحالة التى يكون عليها وقت إقامة الحد عليه والمعارف تعتبر لطفا لأنها تؤدى بالعـــارف إلـــى اعتبـــار الأمـــور ببعضها، فهى وسيلة إلى ترك المحظور وفعل المأمور.

وبعثه الرسل لطف وصلاح للأنبياء وأممهم، والأمر بالمعروف والنهـــى عن المنكر، والآلام والتكاليف وكذلك أجل المرء وتعميته عليه لطف لـــه لأنـــه بذلك يكون دائما متوقعا الموت فى أى لحظة فيكون فى كل أحواله أقـــرب إلـــى فعل الطاعة.

الوجوه التى يكون فيها اللطف وشروطه :

يقع اللطف على وجوه متعددة، فقد يكون اللطف فى فعله تعالى بـــالمكلفين، وقد يكون فى فعل المكلف نفسه، وقد يكون فى فعل غير ذلك، ولكل نوع من هـــذه الألطاف وجه خاص به يقع عليه، فإذا كان اللطف من فعل الله تعالى وكان مقارنا لحال التكليف فإنه لا يكون واجبا ولا يوصف بذلك، لأن التكليف لم يكن قد وجـــب بعد، فإن ما يقترن به اللطف يكون غير واجب كذلك. أما إذا كان اللطف متقـــدما على التكليف فإنه يكون واجبا. وذلك كالتمكين من الفعل وإزاحة العلل [(١)].

وإذا كانت الألطاف من فعل المكلف بنفسه فإنها تكون واجبـــة عليـــه إذا جرت مجرى دفع الضرر عن النفس، كالعبادات والنظر المؤدى إلـــى المعرفـــة

---

(١) المغنى: ١٣/ ٢٧، المحيط التكليف: ٢/ ٣١٦.

فهذه أمور يجب على المرء إتيانها وتكون من باب اللطف لـــه لأنه حين يفعلهـــا يكون أقرب إلى تحقيق النفع لنفسه ودفع الضرر عنها.

ولقد وضع القاضى عبدالجبار شروطا عامة للطف منها ما يتعلق بالفعـــل نفسه، ومنها ما يتعلق بالعبد المكلف، ومنها ما يتصل بالعلاقة بين الفعل الذى هو لطف وبين العبد. وتتخلص شروط الفعل فيما يأتى:

١- أن يكون الفعل الملطوف به موجودا لا معدوما لأن الشىء المعدوم لاحظ لـــه فى الدعاء إلى الفعل أو الصرف عنه.

٢- ألا يصل اللطف بالعبد إلى حد الإلجاء والاضطرار، لأن ذلك يخرجه عن حد الاختيار.

٣- أن يكون الفعل حسنا فى نفسه لأنه لا لطف بفعل قبيح.

أما شروط العبد المكلف فأهمها [(١)] أن يكون عالما بحقيقة اللطف [(٢)] وأن يكون عالما بالفعل الذى يعد لطفا لـــه [(٣)] وبما فيها من النسبة حتى يكون للطف نصيب من الدعاء إلى الفعل أو الصرف عنه. ومن هنا جاز من الله أن يخاطـــب الكافر بالشرائع وإن كان يعلم أنه سيخل بها لأنه يريد بذلك أن يمكـــنهم مـــن أن يعلموا أنها واجبة عليهم.

ولابد أن يكون هناك علاقة ومناسبة بين الفعل وحال العبد، وتختلف هـــذه العلاقة حسب أحوال المكلفين، فقد يتصور المرء أن المرض يكون لطفا فى فعل الواجب وترك القبيح لما يشاهده فى ذلك من ضجر المريض ونفاذ صبره تجـــاه هذا الألم اليسير إذا قورن بعذاب الآخرة، ومن هذه المقارنة يأتى الاعتبار الـــذى

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.

هو مقصود اللطف.

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم حول وجوب اللطف على الله تعالى، فذهب معتزلة بغداد إلى أن اللطف واجب على المكلَّف للمكلَّف ومن هؤلاء جعفر ابن حرب وبشر بن المعتمر، ولقد حكى الخياط وأبو الحسن الأشعرى عن بشر أنه قال: إن عند الله لطفا لو فعله بالكافر لآمن، إلا أنه ليس يجب عليه فعله لأنه يجب على الله فعل الأصلح فى الدين فقط وقد فعل ذلك بهم [1]. ولقد أنكر معتزلة البصرة قول بشر هذا وانتقده القاضى عبدالجبار فى مواضع متفرقة من المغنى وكان يسمى بشرا وأتباعه باسم "أصحاب اللطف" ويرجع الخلاف بين معتزلة بغداد والبصرة حول هذه القضية إلى عدة أمور:

١- **منها:** أن البغداديين يجعلون العلة فى وجوب اللطف ما يعتقدون من وجوب الأصلح على الله، ومن هنا أوجبوا على الله التكليف وابتداء الخلق، بينما يرى معتزلة البصرة أن العلة فى وجوب اللطف أنه لطف فى التكليف وليس لأنه متفرع عن القول بالأصلح.

٢- **ومنها:** أن الخلاف ليس راجعا إلى كون الله قادرا وما يدخل تحت مقدوره، وإن كان فى مقدوره أن يفعل فى الكافر ما يؤمن عنده وإنما يرجع الخلاف فى أن الكافر هل يؤمن عند شىء من مقدورات الله أم لا ؟ ذهب البغدادية إلى القول بأنه يؤمن، ونفى ذلك معتزلة البصرة.

٣- **ومنها:** أن الله إذا أقدر العبد على فعل الخير، ثم علم أنه لا يختاره إلا عند أمر آخر، فهل يكفى الاقدار فى ذلك أم أن عليه تعالى أن يفعل به اللطف ؟ ذهب معتزلة بغداد إلى القول بأنه لا يجب عليه إلا الاقدار، بينما يرى

---

(١) انظر: مقالات الأشعرى: ١/ ٢٨٧، المغنى: ١٣/ ٢٠٠.

القاضى عبدالجبار والبصريون وجوب اللطف أيضا [1] لأن اللطف بمثابة الاقدار على الفعل.

والذين قالوا بوجوب اللطف من معتزلة البصرة اختلفوا فى وجوبه، فذهب أبو على الجبائى إلى وجوبه فى كل حال فى حين ذهب جعفر بن حرب إلى وجوبه فى بعض الأحوال فقط، أما أبو هاشم الجبائى فقد أخذ برأى أبيه مرة ورجع عنه إلى رأى حرب مرة أخرى [2].

أما القاضى عبدالجبار فقد رأى وجوب اللطف بعد التكليف فقط، أما إذا كان متقدما على التكليف أو مقارنا له فلا يجب عنده.

وذهب أبو هاشم إلى أن الله تعالى لو لم يلطف لبعض المكلفين لما حسن منه أن يعاقبهم وإن جاز من غيره أن يلومهم ويذمهم على فعل المعصية وكذا لو استفزه فى فعل ما كلف به أوامره بالقبيح أو رغبة فيه فإنه لا يعاقب ولا يذم. وخالف القاضى أبو هاشم فى ذلك، وقال: بل تسقط العقوبة فقط، أما الذم فهو مستحق لفعل القبيح مع علمه به فلا يسقط، بل هو يترتب على مجرد فعل القبيح بغض النظر عن التكليف به [3].

وإذا كان هناك طريقان موصلان للإيمان أحدهما يوصل إليه مع اللطف والآخر يوصل إليه مع عدمه فهل يجوز أن يكلف الله العبد الإيمان مع عدم اللطف ؟

حكى القاضى فى المغنى عن أبى على الجبائى منع ذلك، لأن ذلك يوجب أن يكون الإيمان واقعا على وجهين كلف على أحدهما دون الآخر ومن حق

---

(١) المغنى: ١٣/ ٢٠٠، نظرية التكليف: ٣٩٧.
(٢) المغنى: ١٣/ ٨، ٢٨، ٨٢.
(٣) المغنى: ١٣/ ٧٤ – ٧٥.

الإيمان متى حصل إيمانا أن يكون المكلف مأمورا به على كل وجه متى وقع عليه كان إيمانا، لأنه لو جاز أن لا يؤمن بإيقاعه على وجه لو وقع عليه كان إيمانا لجاز أن ينهى المكلف عن إيقاعه على ذلك الوجه.

أما أبو هاشم فقد أجاز ذلك فيما رواه عنه جعفر بن حرب، فلا يمتنع عنده أن يكلف الله الإيمان مع عدم اللطف ويكون على هذا الوجه أشق والثواب عليه أعظم، ويكون عدم اللطف له حينئذ بمثابة التمكين له فى زيادة الثواب على المشقة الحاصلة بدون اللطف.

وذهب القاضى عبدالجبار إلى ذكر أربعة وجوه فى هذه المسألة:

١- منها إثبات وجه للإيمان يكون عليه صلاحا للمكلف ووجه آخر لو وقع عليه لا يسد مسد الوجه الأول.

٢- ومنها أن يبين أن الإيمان يقع على وجهين يختلف حاله وحال المكلف فى إيقاعه عليها حتى يكون على أحد الوجهين أكثر مشقة من الوجه الآخر.

٣- ومنها أن الإيمان يحصل له بفقد اللطف على وجه يحصل عليه ويصير لأجله أشق ووجه آخر يصير لأجله أخف مشقة.

٤- ومنها أن يعلم للمكلف طريقا إلى معرفة الوجه الذى كلف عليه والفصل بينه وبين الوجه الآخر الذى لم يكلف عليه.

وإذا ثبت أن الإيمان يقع على وجه يكون صلاحا وعلى وجه آخر ليس صلاحا يكلف على الوجه الذى هو صلاح له والوجه الآخر لا يعتد به. وبالتأمل فى رأى القاضى نجده لا يختلف كثيرا عن رأى أبى هاشم الجبائى لأن القاضى قد أثبت صحة التكليف بالإيمان على الوجهين بلطف وبغير لطف على أن يكون فى أحدهما مشقة أكثر ليعظم ثواب المكلف بذلك [١].

---

(١) المغنى: ١٣/ ١٧١ – ١٧٩.

ثانيا: الصلاح والأصلح :

من أهم الأسس التى تقوم عليها نظرية المعتزلة فى العناية الإلهية قـولهم بالصلاح والأصلح. ويعرف المعتزلة الصلاح بأنه النفع، فكل ما علم نفعا علـم صلاحا، وما لم يعلم نفعا لم يعلم كونه صلاحا، والنفع والصلاح لا يكونـان إلا لمن ينتفع بهما كالأحياء مثلا، فلا نفع ولا صـلاح للجمـاد أو الميـت كمـا لا يستعمل الصلاح فى حقه تعالى، وإنما يضاف الصلاح إلى من يصلح بـه كمـا يضاف النفع إلى من ينتفع به [(١)]، فالصلاح ضد الفساد وكل ما خلا من الفـساد فهو صلاح.

أما الأصلح فالمراد به "... الفعل الذى لا شيء أولى أن يطيـع المكلـف عنده منه" فهم يستعملون كلمة الأصلح فى موضع كلمة الأولـى بالاختيـار [(٢)]، ويظهر ذلك فيما إذا كان أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه فإنه يجب عليه تعالى اختيار الأصلح منهما للمكلف.

ولقد ظهرت نظرية الصلاح والأصلح فى تراث المعتزلة على يد النظـام من معتزلة بغداد، ولقد عبر عنها النظام بقوله: إن الله لا يقدر علـى أن يفعـل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنـة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم ولا يقدر أن يزيـد فـى عذاب أهل النار ذرة ولا أن ينقص من عذابهم شيئا .. ولو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على إلقائه فيها ولا يقدر أن يعمـى بـصيرا أو يـزمن صحيحا أو يفقر غنيا إذا علم أن الصحة والغنى أصلح لهم [(٣)].

---

(١) المغنى: ١٤/ ٣٧.
(٢) المغنى: ١٤/ ٣٧.
(٣) الفرق بين الفرق: ١٣١ – ١٣٤، الانتصار: ٢١ – ٢٢، ٢٥ – ٢٧.

ولقد اختلفت كلمة الباحثين قديما وحديثا حول نظرية الصلاح والأصلح .. هل هى نظرية إسلامية أم وافدة على الفكر الإسلامى من الثقافات الأخرى ؟

١- ذهب عبدالقاهر البغدادى إلى أن النظام قد استقى هذه النظرية من الثنوية القائلين بالهين للخير والشر، وإن إله الخير لا يمكنه أن يفعل الشر [١].

٢- وقيل أن النظام والمعتزلة عموما تأثروا فى هذه النظرية بموقف أرسطو الذى يعنى أن الله يدير شئون العالم وفق خطة لا يحيد عنها وأنه ليس مطلق التصرف فى فعله. ونظرية المعتزلة فى الأصلح نوع من تقييد قدرة الله [٢].

٣- ويرى الشهرستانى أن النظام قد أخذ هذه النظرية من قدماء الفلاسفة الذين يرون أن الجواد لا يصح أن يدخر شيئا من فضله عن عباده ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا لفعل [٣].

٤- وهناك لفيف من الباحثين يرون أن النظام قد أخذ هذه النظرية عن اللاهوت المسيحى. فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح وخاصة بحيى الدمشقى [٤].

٥- وذهب هوروفتز من المستشرقين إلى أن النظام قد أخذها من الفلسفة الرواقية التى تذهب إلى أن الخير والشر يتبعهما حتما نوع من الثواب والعقاب حسب قوانين لا يمكن تغييرها.

والذى لاشك فيه أن النظام قد أفاد من الثقافات المختلفة المعاصرة له

---

(١) انظر البغدادى: ١٣١.

(٢) نظرية التكليف عند القاضى عبدالجبار: ٤٠١.

(٣) الملل والنحل: ١/ ٧٢ – ٧٣.

(٤) المعتزلة لزهدى جار الله: ١٠٣ – ١٠٥.

سواء فى ذلك الثقافة اليونانية أو المسيحية، ولكن الذى أشك فيه أن تكون نظرية الصلاح والأصلاح بأكملها غريبة عن الفكر الإسلامى أو ترجع إلى ثقافة بعينها أو مذهب فلسفى بالذات. والذين يرون تأثر المعتزلة بأرسطو فى هذه النظرية فإنهم يرون أن مضمون قول أرسطو يعنى لأنهم الحتمية والاضطرار فى القوانين التى تحكم الكون، وهذا ما أنكره معظم المعتزلة لأنهم يؤكدون حرية الله واختياره المطلق لأفعاله.

أما ما ذكره الشهرستانى والبغدادى من أن هذه النظرية قد أخذها النظام عن الثنوية أو عن قدماء الفلاسفة فلقد فاتهم أيضا أن التراث الإسلامى وخاصة الكتاب والسنة ينطقان بأن الخير بيد الله وإن الشر ليس إليه، والمسلمون يجمعون على أن الله منزه عن فعل القبيح والظلم.

وليس صحيحا ما يذكره البغدادى عن تأثر النظام بالثنوية فى هذه النظرية، فإن النظام – فضلا عن معظم المعتزلة – قد أبلوا البلاء الحسن فى الرد على الثنوية وأصحاب الملل المخالفة.

وكما فات هؤلاء وأؤلئك أن رأى المعتزلة فى الصلاح والأصلح إنما هو تطور طبيعى لاتجاههم العام فى قضايا الألوهية كلها. ولو عدنا بذاكرتنا إلى الفصول السابقة فإننا نجد أن المعتزلة يجمعون على أن الله لا يفعل القبيح ولا يريده ولا يقضيه وإن جميع أفعاله تعالى لا تخرج عن منطق العدل والحكمة. ومعنى هذا باختصار أن الله لا يفعل إلا الصلاح. فموقف المعتزلة من قضايا الألوهية يؤدى بالضرورة إلى القول بالصلاح والأصلح، والخطأ الذى يقع فيه هؤلاء الباحثون أنهم نظروا إلى قضية الصلاح والأصلح منعزلة عن غيرها من القضايا التى تتصل بها وتعد مقدمة لها وتؤدى إليها بالضرورة فإن النتيجة المنطقية لنفى إرادة الشر وفعله وقضائه هى بالضرورة إثبات إرادة الصلاح وفعله وقضائه بمقتضى قانون العدل والحكمة.

ولعل الذى دفع الباحثين المسلمين إلى القول بأن نظرية الصلاح والأصلح غريبة على الفكر الإسلامى أن المعتزلة يستعملون فى ذلك لفظ "وجوب وواجب" بالنسبة لله، والمسلمون قاطبة لا يقولون بوجوب شيء عليه تعالى، ففعله تعالى إما فضل منه أو عدل، وفات هؤلاء أن المعتزلة لا يستعملون الواجب بالمعنى الإلزامى الجبرى أو الحتمى المفروض على المرء من خارج ذاته، وإنما الواجب عندهم "ما يستحق الذم بألا يفعله على بعض الوجوه" (١)، فليس فى حد الواجب إلزام من خارج الذات الفاعلة وإنما هناك التزام ذاتى بالفعل لأنه حسن يمدح فاعله، ولم يخطر ببال المعتزلة أن يستعملوا الوجوب بمعنى الإلزام الخارجى أو بمعنى الحتم مضافا إلى الله.

ولقد انتقلت فكرة الصلاح والأصلح من النظام إلى سائر المعتزلة البغداديين والبصريين، فذهب معتزلة بغداد إلى أنه يجب على الله فعل الأصلح لعبده فى دينه ودنياه فلا يدخر الله عن المكلف شيئا يعلم أنه أصلح له إلا وفعله، كما يجب عليه أن يفعل أقصى ما يقدر عليه فى استصلاح عبده وإلا كان بخيلا.

ولقد أراد البغداديون تطبيق نظريتهم فى الأصلح على أفعال الله تعالى بالمكلفين، ففسروا كل أفعاله تعالى فى ضوء مذهبهم فى الأصلح وقالوا بوجوب خلق العالم على الله، لأن ذلك صلاح له ليتوصل الإنسان بذلك إلى معرفته تعالى ووحدانيته فيعبده ليستحق الثواب فى الآخرة ولا يعطى عباده إلا ما هو أصلح، ولا يمنعهم شيئا إلا إذا كان المنع أصلح من العطاء، فإذا كان الله قد خلق بعض الناس فقيرا أو دميما أو أعمى فإن ذلك الفعل فى ذاته ليس حسنا إلا أنه بالإضافة إلى ذلك الشخص بعينه وفى هذا الظرف بعينه هو أصلح شيء له وأنسب

---

(١) المغنى: ١٤/ ١٧.

الأدواء لعلاجه، فليس الأصلح هو الشيء الألذ أو الأكثر قبولا فى النفس وإنما هو الأجود فى الحكمة والأصوب فى العاقبة، كالحجامة والفصد وشرب الدواء الكريه فهذه أمور ربما تكون مؤلمة إلا أنها أصوب فى العاقبة وأجود فى باب الحكمة (١).

وقالوا بوجوب التكليف أيضا على الله، لأن التكليف هو السبيل الوحيد لتعريض المكلف للثواب ولو خلى الله عباده عن التكليف لكان ذلك إغراء لهم بفعل القبيح، حيث خلق فيهم الشهوة والرغبة فيها، كما قالوا بوجوب بعثه الرسل لأنهم الواسطة بين الله وعباده فى التكليف، ولا يجوز أن يكون التكليف فوق الطاقة لأن القصد به النفع للعباد وليس تعجيزهم.

وقالوا فى أمور المعاد من بعث وحساب وثواب وعقاب أنها واجبة عليه تعالى، لأنه لما كان حسن التكليف منوطا بالثواب والعقاب كان البعث والحساب واجبا عليه من طريق العقل للتفرقة بين المحسن والمسيء لكى تتم الغاية التى من أجلها خلق الله الإنسان. ولهذا كان الحساب واجبا كذلك لتجزى كل نفس بما كسبت.

وكل ما ينال العبد من الله عاجلا أو آجلا فهو صلاح له .. حتى تخليد الكافر فى النار لأنه لو خرج منها لعاد إلى ما كان عليه من الكفر والمعصية. وعلى ضوء ما تقدم نستطيع القول بأن المعتزلة قد طبقوا نظريتهم فى الصلاح والأصلح على الخلق والتكليف والمعاد كما قالوا أيضا بوجوب الوعد والوعيد لأن عدم وجوبه يفقد العبد الثقة فى الأمور التكليفية وهذا يعتبر فسادًا فى التدبير (٢).

ولقد توصل البغداديون إلى القول بوجوب الأصلح على الله تعالى على أساس أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لم يكون جوادا، وإذا لم يكن جوادا وجب

---

(١) انظر المعتزلة لزهدى جار الله: ١٠٣ – ١٠٤.
(٢) المغنى: ١٤/ ٤٣.

كونه بخيلا وذلك ذم لا مدح فيه. يقول القاضى عبدالجبار: أنهم توصلوا بهذه الطريقة إلى القول بوجوب الأصلح [1].

ولقد خالف القاضى عبدالجبار وسائر معتزلة البصرة آراء البغداديين فى كثير منها، فقالوا بوجوب الأصلح على الله فى أمور الدين فقط [2].

أما أمور الدنيا فلا يجب عليه الأصلح فيها. ومن هنا فلم يوجبوا عليه خلق العالم ولا تكلف العباد، واعتبروا أن ذلك تفضل منه سبحانه على المكلفين كما تفضل بإكمال العقل ابتداء دون تكليف، وردوا رأى البغداديين فى القول بالأصلح فى الدنيا بأمور كثيرة:

١- **منها:** لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح دائما – وهو يقدر على مالا نهاية له من ذلك – لوجب عليه مالا نهاية له من ذلك، وذلك يقتضى وجوب مالا يصح مما وجب عليه أن يفعله لأنه لا يوجد أصلح إلا وقد يكون فى العقل ما هو أصلح منه، وتقدير هذا باطل [3]، وهذا رأى (أبو على الجبائى) ؟

٢- **ومنها:** لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح لكان يجب عليه الثواب لأنه صلاح وأصلح للعبد بل هو الذى قصد غيره من الأفعال فى باب الدين صلاحا لأجله فلا يجوز القول بأنه ليس بصلاح، ولو وجب عليه ذلك لقبح منه التكليف لأن التكليف إنما يحسن حيث يتوصل به إلى ما لولاه لم يحسن أن يفعل به، ومتى قيل أن الثواب واجب لقبح التكليف [4]، وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم.

---

(١) المغنى: ١٤/ ٤٧٤.
(٢) منهاج السنة لابن تيمية: ٢/ ٣٩.
(٣) منهاج المغنى: ١٤/ ٥٦.
(٤) المغنى: ١٤/ ٩٠.

٣- **ومنها:** لو كان الأصلح واجبا عليه تعالى لما استحق شكرا على نعمة لأن الواجب لا يستحق الشكر عليه وإنما يكون الشكر على التفضل لا على فعل الواجب [١].

٤- **ومنها:** لو وجب عليه فعل الأصلح لوجب عليه أن يعفو عمن يستحق العقاب ويغفر للمذنب وأن يتفضل عليه بالنعيم لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم. وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكافر والفاسق ولا يغفر له وهذا يبين فساد رأى القائلين بوجوب الأصلح [٢].

ولقد غالى البغداديون فى مذهبهم حين قالوا: إن العقاب أصلح من العفو ومن التفضل بالنعيم، حتى ذهب بعضهم إلى أنه أعم صلاحا من الغفران.

ولقد رفض القاضى عبدالجبار نظرية الصلاح والأصلح على إطلاقها وفرق ما يجب كونه واجبا عليه تعالى وما يجب كونه تفضلا. فابتداء الخلق وتكليفهم ومنحهم العقل تفضل منه سبحانه. وهذا التفضل يلزم عنه أمور هى واجبة فى بابها، كالتمكين من الفعل، وإزاحة العلة، لأن ذلك يلزم عن التفضل بالخلق والتكليف ولا يجب ابتداء ولا يجب عليه الأصلح إلا فى باب الدين فقط كالأعواض عن الآلام والألطاف والرزق. ولا تقاس على ذلك مصالح الدنيا لأن سبب وجوب ذلك على الله فى باب الدين أن المنع منها يعد منعا من التمكين أو هو بمثابة ذلك. وهذا يناقض أصل التكليف ولا يلزم شيء من ذلك فى مصالح الدنيا وإن كان له سبحانه أن يتفضل به على من يشاء.

وإذا كان معتزلة البصرة قد هاجموا البغداديين لقولهم بالأصلح فإنهم أنفسهم لم يتخلصوا مما وقع فيه البغداديون ومعظم الانتقادات السابقة. كما توجه

---

(١) المغنى: ١٤/ ٨٦.
(٢) المغنى: ١٤/ ١٠٦.

إلى البغداديين يمكن فى نفس الوقت أن نوجهها إلى البصريين فى قولهم بالأصلح فى باب الدين. إذ لا فرق بين أن يكون الأصلح فى باب الدين أو الدنيا مادام هناك اتفاق بينهما على وجوبه. كما أن انتقادات البصريين لم يفرقوا فيها بين الأصلح فى الدين والدنيا بل هى تشمل النوعين كليهما.

ولقد شذ جماعة من المعتزلة عن القول بالأصلح مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد، وبشر بن المعتمر، وجعفر بن حرب. فإنهم لم يوجبوا الأصلح على الله وذهبوا إلى أن عنده ألطافا كثيرة لا نهاية لها ولو فعلها بالكافر لآمن ولكن ليس يجب عليه فعلها لأنه لا يجب عليه إلا إزاحة العلل والتمكين فقط [(١)].

وكان على المعتزلة بعد ذلك أن يفسروا أنواع البلاء الذى ينزل بالعباد وأن يسألوا أنفسهم الأسئلة العديدة التى يظنون أنها تنقض رأيهم فى القول بالأصلح وأن يجدوا له حلولا تتمشى مع نظريتهم إذ من حق أى عاقل أن يسأل نفسه:

ما هو معنى الأصلح فى البلاء، والفقر، والمرض ؟

وما هو الأصلح فى خلق الحشرات والحيوانات المؤذية ؟ وكان على المعتزلة أن يجدوا تفسيرا لكل هذا فى ضوء القول بالأصلح، ومن خلال إجابتهم على كل هذه التساؤلات كانوا يشيعون التفسير الذى يظنونه صحيحا لكل أفعال الله الكونية.

فالمرض والبلاء غير المستحق يعد لطفا وصلاحا لما فيهما من حسن العوض.

وما ينزل بالمكلف من أنواع الغموم والمصائب، فإن كانت من فعله

---

(١) المقالات للأشعرى: ١/ ٢٨٧.

تعالى، فإن كانت بأمره فهى لطف لهم إن لم تكن عقوبة وإن لم تكن بأمره فلابد فيها من العوض.

وكذلك موت الصديق والآفات النازلة على الأموال من جهته تعالى، فهى لطف وصلاح يجب الصبر عليها وكذلك ذبح البهائم حسن لما فيه من العوض لهم وكذلك، أتعاب النفس ابتغاء الأفعال الحسنة.

والدعاء على الفاسق والكافر لطف للداعى، وخلق الحيوان المؤذى لابد فيه من الالطاف من حيث تعبده بالتحرز منه.

وكذلك أمور الآخرة فإن قانون الصلاح والأصلح يسرى عليها، والنصر والخذلان ثواب وعقاب ولطف وصلاح، لأن الخذلان لا يكون إلا عقوبة نازلة بمن فسق من الأمم وعصى واستخف أو ترك المعونة فى باب الدين [(١)].

وقد يقال فى بعثة الرسل إلى الكافر أنها فساد أو استفساد له لأنه لولا بعثة الرسول إليه لما عرف كونه كافرا به وبكتبه، ولكن ينبغى أن يعلم أن بعثة الرسول إلى الكافر تمكين له من الإيمان والأخذ بأسباب الصلاح لأن الرسول يدعوه إلى الشريعة بما معه من المعجزة الدالة على صدقه وكل ذلك تمكين له[(٢)].

وأمور الفقر والمرض والبلاء، وإن كانت تنزل بالعبد فإنها ليست داعية له إلى " ما لولاها كان لا يفعله من المعاصى" لأن العلم بوقوع المعصية عندها لا يعنى ضرورة وقوعها من أجل هذه الأمور وإنما تكون الشبهة لو علمنا المعصية لأجلها ضرورة، ولولا هذه الأمور لما وقعت المعصية ولا اختارها العبد وهذا لا يعلم إلا بالسمع فلا شبهة فيه [(٣)].

---

(١) المغنى: ١٣/ ٩٥ – ١١٢.
(٢) المغنى: ١٣/ ٢٢٢.
(٣) المغنى: ١٣/ ٢٢٠.

ولا يصح القول بأن هذه الأمور داعية إلى ارتكاب المعصية لأن الداعية لا تحمل معنى الإجبار على الفعل أو الترك وإذا اقترنت الداعية بالاعتقاد الجازم بأن الأصلح هو ترك الفعل الذى تدعو إليه لما كان لها أثر فى نفس المكلف وإنما يظهر أثرها فى النفس الخالية من الاعتقاد الجازم أو الراجح [١].

وقد يجول بخاطر المرء أن الأصلح للعبد أن يرعاه الله ويحمله على الإيمان والطاعة قهرا كما رزقه بغير اختياره وأوجده بغير اختياره وكلفه بغير اختياره، ولكن ينبغى أن يعلم أن هناك فرقا كبيرا بين الأمرين فإن الصلاح فى باب الدنيا يرجع إلى فعله تعالى فقط نحو الخلق والرزق والشهوة واللذة وما أدى إليها، وكل ما هذا شأنه فلا قدر منه إلا وهو تعالى موصوف بالقدرة عليه وعلى أكثر منه. أما الصلاح فى باب الدين فلا يكفى فيه ما يفعله تعالى بالمكلف دون فعل المكلف نفسه واختياره للطاعة والصلاح ولو انفرد فعله تعالى عن اختيار العبد لم يكن ذلك صلاحا له وإنما هو استصلاح، ولو فعل ذلك به فلا يكون هناك للتكليف معنى ولا للثواب والعقاب فائدة [٢].

وهنا سؤال قد يرد على الذهن هو:

إذا كان كل ما يفعله الله تعالى هو الأصلح للمكلف فما فائدة الدعاء إذن ؟ يرى عبدالجبار أن المكلف ينبغى أن يرغب إلى الله تعالى بالدعاء بما فيه صلاح أمره. فالمريض كما ينبغى عليه أن يذهب إلى الطبيب ليسأله الشفاء فينبغى أيضا أن يتوجه إلى الله بالدعاء ليكشف عنه ما نزل به من ضرر.

والله يفعل ما فيه صلاحه، كما قال تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ﴾ فاشترط تعالى فى اختيار ما يختاره من

---

(١) المغنى: ١٣/ ٢١١.

(٢) المغنى: ١٣/ ٢١٦.

أمرهم أن يكون فيه الخير لهم بالصلاح. ولهذا يجب على العبد أن يسأله ما فيه صلاحه مما هو أعلم به منه (١).

ولقد التزم المعتزلة وخاصة البغداديين منهم أمورا ما كان لهم أن يقولوا لولا تمسكهم بفكرة الوجوب للصلاح والأصلح منها أن تكون النوافل كالفرائض من حيث الوجوب مادامت تؤدى إلى الثوب، ومنها أن يكون العقاب أصلح من العفو، ومنها أن يكون التكليف واجبا لأنه هو الأصلح، وإذا قيل أن التكليف يكون أصلح للمؤمن فكيف يكون أصلح لمن علم أنه سيكفر. قيل بأن ذلك صلاح لغيره. وهذا كلام غير مقنع لأن الله لا يضر أحدا من عباده لكى ينفع به الآخرين. ولقد حاول البصريون من المعتزلة، وخاصة القاضى عبدالجبار أن يتخلصوا من كثير من تلك الإلزامات التى التزم بها البغداديون ذلك لأن القاضى يفرض فى مذهبه تفرقة حاسمة بين ما هو واجب على الله وما هو تفضل منه (٢).

ثالثا: التكليف :

ينبغى ألا يتوقع هنا حديثا تفصيليا عن التكاليف وإنما سنقصر الحديث عن جهة كون التكليف لطفا وحسنا وصلاحا للمكلف من ناحية، ومن ناحية أخرى نود أن نبرز وجه العناية الإلهية بالإنسان فى إيجاب التكليف عليه. ذلك أن الحديث عن التكاليف بعامة يحتاج إلى بحوث مستقلة وهذا يخرجنا عن مقصودنا فى هذا الحديث.

١- ولقد عرف المعتزلة التكليف بتعريفات متعددة تختلف فيما بينها حسب اهتمام صاحبها بجهة معينة فى التكاليف، فهو عند أبى هاشم الجبائى يعنى

---

(١) المغنى: ١٣/ ٢١٤.

(٢) انظر فى ذلك نظرية التكليف عند القاضى عبدالجبار: د. عبدالكريم لمقام ٤٠٦، ط بيروت سنة ١٩٧١.

"إرادة فعل ما " على المكلف فيه كلفة ومشقة، أو هو الأمر والإرادة للشيء الذى فيه كلفة على المأمورية [1]، ويبدو من هذا التعريف أن أبا هاشم جعله مقصورا على التكاليف الشرعية فقط، ولذلك فإن القاضي عبدالجبار قد وجه اعتراضا عليه بأنه لا يشمل التكاليف العقلية مع أن جمهور المعتزلة يقولون بها.

٢- وعرفه آخرون بأنه " إعلام المكلَّف فعلا شاقا وإرادته منه " واعترض عبدالجبار على هذا التعريف بأن التكليف قد يتناول مالا علاقة للإرادة به ثم إن الإعلام قد يتضمن معنى الإلجاء ومع الإلجاء لا يصح التكليف.

٣- وعند القاضى أنه " إعلام الغير فى أن له أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه فى ذلك على شكل لا يبلغ به حد الإلجاء " [2] فالإعلام أو إخبار الغير وامتناع المشقة وعدم الإلجاء كلها أمور تعد أساسا للتكليف عند القاضى.

والتعريفات الثلاثة السابقة رغم اختلافها فيما بينها إلا أنها تجمع على أن المشقة ضرورية فى التكليف، والمشقة لا تعنى عند المعتزلة المشقة الجسمانية أو العضوية فقط، وإنما تعنى – بالإضافة إلى هذا المعنى – فعل ما تنفر منه النفس أو ترك ما تشتهيه، وقد تكون المشقة فى الفعل التكليفى نفسه وقد تكون من سببه المؤدى إليه. ويؤكد المعتزلة على أهمية حصول المشقة فى التكليف حتى يتم للمكلف الاختيار بالترجيح بين دواعى الفعل أو الترك. فإن دواعى الفعل أو الترك تتردد فى النفس فى أن يفعل المكلف الفعل أو لا يفعله، وهل سيخضع لدواعى الفعل التكليفى أو سيقتصر على دواعى الترك ؟

---

(١) المغنى: ١١/ ٢٩٢.

(٢) المحيط بالتكليف: ١/ ٢ جـ١ نظرية التكليف ٣٨.

والسؤال الآن هو: إذا كان التكليف لابد فيه من المشقة فما الصلاح فى ذلك للمكلف وأى عناية به فى تكليفه بأمر يلزم عنه مشقة وعناء ؟ أليس التكليف بهذا المعنى يلحق الضرر بالمكلف ؟

إن الإجابة على هذا السؤال تضعنا مباشرة أمام جهة العناية بالإنسان ومصيره. كما توضح لنا فى الوقت نفسه جهة الصلاح والنفع فى التكاليف.

وينبغى أن يعلم هنا أن تعريض المكلف للمنفعة يجرى فى حسنه وصلاحه مجرى إيصال المنفعة نفسها إلى المنتفع بها، فيحسن منا أن نعرض شخصا لقليل من المشقة لكى يتبوأ بها مكانة لولاها لما حصلت له تلك المكانة. والأمر فى ذلك كالطالب الذى يتحمل بعض المشقة بعض الوقت فى المذاكرة والتحصيل ليتبوأ بذلك مكانة عالية فى الوظيفة، والمريض الذى يتحمل ألم بتر أحد أعضائه ليعيش صحيحا. وهذه القضية ترتبط بقضية ربط الأسباب بالمسببات والوسائل بالغايات فإنها أساس هام فى انتظام أمور الحياة، وسنة الله لا تختلف فى ذلك. وإذا كان فى التكليف بعض المشقة فإن ذلك سهل جدا إذا ما قورن بنعيم الآخرة وما فيها، فالله قد كلف العبد ليتوصل بهذه التكاليف إلى " ما لولاها لما حصل له تلك المكانة العالية " فالأصلح له أن يتعب قليلا ليسعد كثيرا، والمشقة بالتكاليف ليست مقصودة لذاتها هنا بل المقصود هو تنعم الإنسان بثوابها فى الآخرة، وهذا هو وجه العناية بالإنسان فى التكاليف فضلا عما فيها من صلاح له فى دينه ودنياه معا، لأن الله لا يأمر إلا بما فيه صلاح العبد ولا ينهى إلا عما فيه ضرر، فالعناية موجودة فى التكاليف أمرا ونهيا، فالله خلق العبد لينفعه ولا يصل النفع كاملا إلى الإنسان – فى عرف الشرع – إلا بالتكاليف. ومن هنا جعل المعتزلة علة الخلق كامنة فى التكاليف والثواب المستحق أفضل وأكثر سرورا فى النفس من الثواب المتفضل به، والتكاليف هى السبيل الوحيد لاستحقاق الثواب [1].

---

(١) المغنى: ١١/ ١٣٩.

وعناية الله بالإنسان لم يظهر آثرها فى خلقه وتكليفه فقط وإنما بدت أيضا فى إعانته على فعل ما كلف به من التمكين، وخلق الأداة، وإزاحة العلل، والوعد بالثواب على الفعل الحسن، وليست التكاليف عندهم تجب على إطلاقها على جميع الناس بلا استثناءات لهم، فإن هناك ظروفا قد تمنع الإنسان من فعل ما كلف به. ومن هنا وضع المعتزلة شروطا للمكلف كما وضعوا شروطا للفعل التكليفى نفسه فلا يكلف الله إلا بالفعل الحسن.

شروط التكليف :

لا تختلف الشروط التى يضعها المعتزلة للتكليف عن الشروط التى يضعها الفقهاء عادة لصحة الأحكام الشرعية على المكلف:

١- حرية الإرادة مع القدرة على الفعل والترك، فلا يكلف العاجز، وإذا زالت القدرة سقط التكليف. وهذا الشرط يتضمن شرط الاختيار وزوال الإكراه والإلجاء فلا تكليف على المكره والمضطر، والإرادة تعتبر هنا ضرورة من ضرورات اختيار الفعل أو تركه، لأن ذلك الاختيار يعتمد على قوة الدواعى والصوارف وترجيح أحد الجانبين هو حظ الإرادة من الفعل، ولكى يتعرض المكلف للثواب أو العقاب فلابد من وجود النفرة من الحسن وشهوة القبيح حتى يثبت معنى المشقة فى الفعل ليثاب على ذلك فلابد مع شرط القدرة من الإرادة والاختيار والمشقة. وكل هذا يتضمن العلم بالفعل وكيفيته [١].

٢- الاستطاعة مع التمكين من وجود الآلات التى لابد منها فى إتيان الفعل كالعقل وسلامة الأعضاء لتصح الصلاة قياما والاستطاعة فى الحج

---

(١) المغنى: ١١/ ٥٩.

والنصاب فى الزكاة. وهذا الشرط يعد من كمال القدرة إذا عبرنا عنها بالاستطاعة كما يعد بوجه ما من باب إزاحة العلل [١]. وإذا كان الفعل التكليفى معلقا بشرط الآلة فلا يجب الفعل على فاقدها لأن ذلك يكون من باب تكليف مالا يطاق ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها [٢].

٣- التخلية بين المكلف وفعل ما كلف به. فلا يجوز أن يكلفه الله بأمر ما ويحول بينه وبين الفعل، ومتى وجد مانع زالت التخلية وتعذر الفعل فيقبح التكليف [٣].

ولا يشترط فى صحة التكاليف قبول المكلف لها، فسواء قبلها الإنسان أو رفضها فإن ذلك لا يؤثر فى وجوبها لأن الغرض منها – كما سبق – إيصال وسيلة النفع إلى المكلف أو إعلامه بأن له أن يفعل هذا النفع أو لا يفعل، فالمهمة هنا هى إقامة الحجة عليه لتصح مساءلته بعد ذلك عن التقصير فيها، واشترط بعضهم اللطف فى التكليف. ولم يقبل القاضى هذا الشرط لأن اللطف لا يجرى مجرى التمكين أو القدرة على تحصيل الفعل حتى يشترط فى صحة التكليف به. وإذا ما تكاملت الشروط السابقة وجبت التكاليف على العبد كما تفضل الله عليه بها.

ويتضح من الشروط السابقة أن الله لم يكلف العبد إلا إذا كان مستجمعا لمؤهلات التكليف، وليس معنى هذا أن فاقد الشرط يعد مقصرا أو يحاسب على الترك بل على قدر استطاعة المرء يكون تكليفه ولتصح مساءلته. وقد عالج الأصوليون هذه الحالات الاستثنائية بقاعد أصولية عبروا عنها بقولهم: " إذا أخذ ما وهب سقط ما وجب" بمعنى أن التكليف يكون على قدر الاستطاعة. وهذا

---

(١) المغنى: ١١/ ٣٠٩.
(٢) المغنى: ١١/ ٣٠٩.
(٣) المغنى: ١١/ ٣٧٠ – ٤٠٦.

مظهر عناية الله بالإنسان فى التكليف وخاصة إذا علمنا أن غاية التكليف عندهم هى الحصول على الثواب المستحق.

وهناك مظهر آخر من مظاهر عناية الله بالإنسان فى التكليف عند المعتزلة، فقد اعتبر المعتزلة أمورا عدة فى الفعل التكليفى وكلها تدور حول تحقيق هدفين أساسيين للعبد هما: جلب المنافع ودفع المضار، سواء كان ذلك فى باب الدين أو الدنيا فلا يجوز أن يكلف الله بالقبيح، ولا مالا صفة له زائدة على حسنه، ولا عبرة فى ذلك بكون التكليف دينيا أو دنيويا، ولذلك فإن الإنسان مطالب عقلا وشرعا بإتيان الفعل الذى يتحرز به من المصائب ويستحق الذم على ترك ذلك فى الدنيا والعقاب فى الآخرة، فالله تعالى يعاقب قوما رضوا بالذلة والهوان وقبلوا الظلم والخضوع لأناس طغوا وبغوا عليهم فقال لهم تعالى: ﴿ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ﴾ فرارا من الذل والظلم وذلك بعد أن توانوا عن مقاومة الظالمين. فتحقيق المصلحة للنفس دينا لا يفترق عنه تحقيق المصلحة لها فى الدنيا [1] وكلا الأمرين قد كلف الإنسان تحصيله وإتيانه.

وقد يطرأ على الذهن سؤال هو: قد يكون هناك عناية فى التكليف بالعبد إذا كان مؤمنا، ولكن أى عناية به إذا كان كافرا ؟ أما كان الأولى والأصلح عدم تكليفه ابتداء ؟

للإجابة على ذلك يجب أن نعرف أن الله لم يمكن المكلف من الطاعة فقط دون المعصية لأن التمكين لابد فيه من الشىء، وضده ولو مكنه من الطاعة فقط لكان ذلك إلجاء له وليس تمكينا، ولا يصح منه تعالى أن يكلف الطاعة دون أن يمكن من فعل المعصية، كما لا يصح أن يخلى بينه وبين الطاعة ويمنعه من المعصية لأن الفعل الواحد إذا صح أن يفعل على أحد الوجهين لم يصح أن يمنع

(١) المغنى: ١١/ ٥٢٨.

من أحدهما دون الآخر، وهذا يجب اطراده فى كل أنواع التمكين [١] ومادام العبد قد مكن من الشيء وضده على السواء فإذا اختار أحدهما يكون هو المسئول عن اختياره وليس المسئول من مكنه من كلا الاختيارين، لأن التمكين فى ذاته حسن والإلجاء إلى أحدهما دون الآخر قبيح فى بابه، وحسن التكليف بالنسبة للكافر لا يختلف عن حسنه بالنسبة للمؤمن، لأن الغرض فيهما واحد وهو إرادة النفع، وذلك صلاح لا شر فيه.

ويجب أن يعرف أيضا أن المعتبر فى حسن التكليف هو القصد منه، وليس حال العبد أو كونه قابلا لذلك، إذ لو كان المعتبر فى ذلك حال العبد وأنه لابد من العلم بإيمانه ليحسن تكليفه لجاز أن يأمره الله بالقبيح إذا علم أنه لا يفعل إلا الحسن، لأن حال المكلف فيهما واحدة. فالغاية من التكليف هى وجه حسنه وليس حال العبد [٢] ولو كان حال العبد مؤثرة فى حسن التكليف لكان قبول المؤمن للإيمان هو الذى جعله حسنا، ولولا قبول المؤمن له لكان قبيحا فى حقه أيضا ولو كان كذلك لكان العبد هو الذى جعل فعل الله تعالى إحسانا بقبوله التكليف وجعله مستحقا للشكر من هذه الجهة، وهذا يؤدى بالضرورة إلى أن صفات أفعاله تعالى تكون مكتسبة من العبد القابل لها معنى كونها حسنة وخيرا وليس من جهته تعالى [٣].

والله تعالى لم يتدخل فى أفعال المكلف وإنما ترك له حريته الكاملة ليختار ما يشاء من أفعال، فلم يلجئهم إلى فعل معين ولكن مكنهم من القيام بالتكاليف وبين لهم بما نصب من أدلة أن عليهم واجبات وتكاليف ووعد وتوعد بالثواب والعقاب على الفعل أو الترك، وعلى أساس من التكاليف الشرعية كانت الدار الآخرة وما

---

(١) المغنى: ١١/ ١٦٦ – ١٧٤.
(٢) المغنى: ١١/ ٢٨٤.
(٣) المغنى: ١١/ ٢٧٤.

فيها من حساب وجنة ونار تعتبر ضرورة أخلاقية كما هى حقيقة دينية وأن حاجة الأخلاق إليها لا تقل فى أهميتها عن حاجة الاعتقاد على السواء.

رابعا: الآلام والعوض عليها :

من القضايا المكملة لموقف المعتزلة من العناية الإلهية بالإنسان موقفهم من قضية الآلام والعوض عليها فلقد أجمع المعتزلة على القول بالعوض ووجوبه على الله من أجل الآلام التى تصيب المكلف وغيره من الحيوانات والأطفال بلا ذنب سابق منهم. ولقد أكد المعتزلة قولهم بوجوب العوض انطلاقا من موقفهم من قضية العدل الإلهى، فالله تعالى عادل فى فعله لا يظلم، فإذا آلم أو أمرض أو أمر بما فيه ألم من ذبح الحيوان، فإن العدل يقضى بوجوب العوض عليه تعالى، ولقد لاحظ المعتزلة أن الكون ملئ بالآلام والأمراض التى تنزل بالإنسان سواء كان مكلفا أو غير مكلف، فالطفل كثيرا ما يتألم من مرض يصيبه بلا ذنب سابق، والحيوان يتألم ولا ذنب له. ولقد ورد الشرع نفسه بالأمر بذبح الحيوان أو ندب إليه وهذا فيه ألم ومشقة تلحق بالحيوان المذبوح. وكل هذه الأفعال لا يصح أن تكون خالية من العوض لأن الحيوان والطفل لم يذنبا حتى تكون هذه الآلام مستحقة، وهذه الآلام والأمراض لا يصح أن تقع من الله بالناس خالية من الحكمة أو تقع على وجه يكون ظلما أو عبثا. ووجوب العوض عليها يخرجها عن كونها ظلما ولابد فيها من وجه آخر ليخرجها عن كونها عبثا وهو الاعتبار للمكلفين.

لقد أتى المعتزلة بنظرية العوض ليفسروا بها كل مظاهر الآلام التى تحل بالمكلفين وغيرهم من قبل الله تعالى وحاولوا جاهدين أن يتلمسوا السبيل إلى وجه يحسن منه تعالى هذه الأفعال فقالوا بالعوض.

ولقد فرق المعتزلة فى ذلك ين الآلام التى تقع جزاء أو عقابا على فعل سابق من المكلف بمشيئته واختياره كالألم الناتج عن حد السرقة أو حد الزنا فلم

يوجبوا فى مثل هذا الألم العوض على الله تعالى، لأن الألم هنا يكون مستحقا، أما الآلام التى تقع من جهته تعالى سواء أمر بها كذبح الحيوان أو كانت نتيجة قضاء كونى كإتلاف الزروع فإن هذا يجب فى مثلها العوض عليه تعالى.

ولو كانت الآلام من غير الله تعالى ودون جريرة سابقة فإن العوض فى ذلك يكون على مرتكبها حيث يؤخذ من حسناته ويعطى للمجنى عليه وإذا لم تكن له حسنات فإن الله يصرف الآلام عن المكلف أو يعوضه عليها.

وإذا كان المعتزلة قد أجمعوا على القول بالعوض فإنهم قد اختلفوا فى تفصيلات هذه القضية فهل يجب العوض فى الدنيا أم يؤجل إلى الآخرة ؟

وهل تكون الأعواض دائمة أم تنقطع ؟

وهل الأعواض يبطلها الذنب والسيئة أم لا علاقة لها بذلك ؟

وهل تجب الأعواض ابتداء وتفضلا أم أنها مستحقة كالثواب ؟

وهل يصح أن يؤلم الله لأجل العوض فقط أم للعوض والاعتبار ؟

وهل يعوض البهائم عن الآلام النازلة بها من المكلفين أم لا، وكيف يكون العوض لها ؟

وهل يؤلم الأطفال لعلة أم لغير علة ؟ إلى غير ذلك من المعانى التى اختلفت حولها كلمة المعتزلة. ولا يعنينا هنا أن نعرض لهذه التفصيلات بقدر ما يعنينا الكشف عن معنى العناية الإلهية بالإنسان فى قضية العوض عند المعتزلة.

وهذه القضية تعد امتدادا وتطورا لموقف المعتزلة من قضية العدل الإلهى ويكاد يجمع المعتزلة على أن الله تعالى خلق الإنسان لينفعه، فالآلام التى تنزل به لا يصح كونها عبثا وظلما ولا يصح أن يؤلم الله الحيوان والأطفال بلا جريرة دون أن يعوضهم على ذلك. لهذا المعنى لم تكن الآلام

والأمراض شرا فى نظر المعتزلة ولم يكن الضرر النازل من جهته تعالى قبيحا لأنه يهدف إلى تحقيق مصلحة وجلب منفعة للمكلف، والآلام ليست كلها قبيحة أو حسنة وإنما هناك شروط متى تحققت فى الآلام فإنها تكون حسنة وإذا خلت منها فإنها تصبح قبيحة، وحاولوا أن يفسروا بها الألم النازل على المكلف من جهته تعالى ويطبقوا عليه الشروط التى وضعوها لكى يخرجوه عن كونه قبيحا فعندهم أن الألم يكون حسنا على سبيل الإجمال إذا خلى عن كونه عبثا أو ظلما، وهذا يتحقق بالشروط الآتية :

١- إذا اقترن بالألم نفع أكبر منه يوفى عليه.

٢- إذا كان الألم لدفع الضرر أعظم منه وسواء تيقن وجود أحد هذين الشرطين أو ظن ذلك ظنا راجحا فإنه يحسن خلافا لأبى هاشم فإنه لم يجز الظن فى ذلك واشترط تحقق دفع الضرر أو جلب المنفعة.

٣- أن تكون هذه الآلام مستحقة بأن تكون عقوبة على فعل سابق كالحدود والكفارات.

٤- أن يقصد بها جهة الاعتبار، فالله تعالى قد يؤلم المكلف أو غيره ليعتبر بذلك هو أو غيره من المكلفين، والألم فى هذه الحالة يكون من نوع اللطف بالعباد. وهنا لابد من وجوب العوض نفيا لمعنى الظلم (١)، هذا ما ذهب إليه القاضى عبدالجبار فى شرح الأصول الخمسة وذكر فى المغنى عن أبى هاشم أن النفع ودفع الضرر والاستحقاق أمور تخرج الآلام من أن تكون قبيحة، وقال: أن هذا هو ما ذهب إليه أبو على أيضا (٢)، وذكر عن أبى على أنه كان يرى أن الألم يحسن لمجرد العوض وأنكر ذلك أبو

(١) انظر شرح الأصول الخمسة: ٤٨٤، المغنى: ١٣/ ٢٢٩.
(٢) المغنى: ١٣/ ٢٢٩.

هاشم، وقال لابد مع العوض من الاعتبار أيضا، ولقد لخص القاضى عبدالجبار موقفه من الآلام فيما يأتى:

إن الآلام قد تنزل بالمكلف وبغيره، فإذا نزلت بالمكلف فلابد فيها من الاعتبار والعوض، والاعتبار يخرجها عن كونها عبثا والعوض يخرجها عن أن تكون ظلما. وإذا نزلت بغير المكلف فلابد فيها من الأعواض ما يوفى عليها حتى تخرج عن كونها ظلما ولابد أن يكون فيها اعتبار ولطف بالمكلفين لتخرج عن كونها عبثا، فالله لا يبيح ذبح البهائم لمجرد العوض فقط، وإنما لابد أن يجتمع اللطف والاعتبار مع العوض [1]، ولا يجوز أن يؤلم الله الخلق لمجرد دفع الضرر لأنه تعالى يقدر على دفع الضرر دون ألم يحيط بهم.

هذه المعانى التى اعتبرها المعتزلة شروطا فى حسن الألم أرادوا أن يفسروا بها كل أنواع الآلام النازلة بالمكلفين وغيرهم ليحسن بذلك فعله تعالى بعباده، ولم يخرج من ذلك فعل إلا وفيه لله حكمة هى جهة الاعتبار وفيه عدل هو وجه العوض. وبهذا استطاعوا أن يطبقوا قانون العدل الإلهى والحكمة على كل مظاهر الحياة السار منها والمؤلم على السواء.

وهنا تجب الإشارة إلى دقة المعتزلة فى التفرقة بين العوض والثواب مع أن كليهما جزاء مستحق على الله تعالى. فالعوض كما عرفه القاضى عبدالجبار "كل منفعة مستحقة لا عن طريق التعظيم والإجلال لأنه حينذاك يكون ثوابا"[2]، ويجب العوض على فوات النفع كما يجب على إلحاق الضرر.

أما الثواب فهو مستحق للعباد جزاء على فعلهم الطاعات، ويقع على سبيل التعظيم والإجلال من الله، ومن هنا كان الثواب أرفع قدرا وأعلى منزلة من

---

(١) المغنى: ١٣/٤٣١، ٤٥٧.

(٢) المغنى.

العوض، وكما يختلف الثواب عن العوض يختلف أيضا عن التفضل لأن العوض يكون مستحقا عن ضرر لاحق بالمكلف، أما التفضل فإنه غير مستحق ولفاعله أن يفعله بالغير وأن لا يفعله مثل ابتداء الخلق وتكليفهم.

وفصل المعتزلة القول فى العوض عن الآلام التى تقع عن سبب مشترك بين الله وعباده، ويفرقون بينها وبين الفعل المستقل من جهة الله أو العبد ويقصدون بذلك تحديد المسئولية حتى لا يضيع العوض بين الناس، وهذه نظرة لها أهميتها فى حفظ الحقوق الاجتماعية بين الأفراد. فكثيرا ما يصاب المرء نتيجة من جراء التصرف السيئ من الآخرين، وكثيرا ما تضيع الحقوق بسبب عدم تحديد المسئولية فى مثل هذه الأمور اعتذارا بالقضاء والقدر أو عدم القصد أو عدم عزم النية. هنا نجد المعتزلة ينبهون إلى ضرورة تحديد المسئولية وعلى من يجب العوض. فإذا كان الفعل من جهة الله كان هو المتضمن لعوضه وإلا فيجب على الجانى العوض فى ذلك، ويفصل القاضى عبدالجبار القول فى ذلك فيقول: كل ألم يحدث من قبله تعالى عند أى فعل يفعله العبد يكون حدوثه واجبا لعادة أو غيرها فعوض تلك الآلام على العبد دون الله سبحانه، نحو أن يضع أحدنا طفلا فى العراء تحت البرد فإن ما يلحق بالطفل من الألم بسبب ذلك يكون من فعل العبد لأنه هو المعرض له للفعل ابتداء، والعادة قد تختلف، أما قانون الأشياء فلا يختلف. فنحن نعلم أن الاقتراب من النار محرق ونقيض ذلك لا يكون إلا على يد الأنبياء، والعادة جرت بأن يلحق الطفل الضرر إذا تعرض للبرد فصار ذلك فى حكم الواجب وصار العبد كأنه هو الذى تسبب فى ذلك فيكون العوض عليه هو، وكل ما أمر به الشرع أو أباحه أو ندب إليه يجب فيه العوض عليه تعالى نحو ذبح الحيوان واستخدام العبيد وركوب البهائم، لأن هذه أمور أباحها الشرع لينتفع بها الإنسان فى شئون حياته ويلحقها فى ذلك الضرر فوجب فيها العوض [1].

---

(١) المغنى: ١٣/ ٤٤٩ وما بعدها.

وكل ألم يحسن من العبد فعله عند ألم يكون من جهته تعالى، فالعوض فيه على الله تعالى، لأنه يصير كأنه من جهته تعالى حيث حسن لمكان فعله ولأن فعله تعالى هو السبب فى ذلك الألم الثانى، ويكون العوض واجبا هنا عند الإلجاء إلى الألم الثانى ولم يكن هناك من سبيل سوى ذلك وإلا فيكون العوض على المكلف [(١)].

ولا يجب عليه تعالى العوض بالتمكين من الفعل لأن من يعطى غيره سكينا ليذبح شاة فقتل بها إنسانا يكون العوض على القاتل نفسه، ولو كان العوض فى ذلك على الممكن لوجب أن يكون العوض فيما وقع فى العالم من أنواع القتل على الحدادين والصياقلة [(٢)].

وينتقل العوض عند المعتزلة من الفاعل له إلى من أباحه أو أمر به أو ندب إليه أو ألجأه [(٣)] سواء وقع ذلك من الله بالإنسان أو من الإنسان بإنسان آخر. وهذا يبين لنا دقة المعتزلة فى تحرى المسئولية وتحديد المسئول عنها.

ومن عناية الله بخلقه أن ادخر لهم العوض فى الآخرة، لأن العوض فيها أصلح، وهذا عند أبى على وعند القاضى لا مانع أن يقدمه الله للعبد فى الدنيا أو يدخره له فى الآخرة [(٤)].

* * *

(١) المغنى: ١٣/ ٤٤٩.
(٢) المغنى: ١٣/ ٤٦٨.
(٣) المغنى: ١٣/ ٤٥٢ – ٤٦٣.
(٤) المغنى: ١٣/ ٣٩٩.

موقف الأشاعرة من وجود الشر فى العالم

عرضنا فى الفقرات السابقة موقف المعتزلة من قضية وجود الشر فى العالم وابنا عن موقف جديد فى فكر المعتزلة يشكل بالضرورة نظرية فى عناية الله بالمكلف. كما أن الفقرات السابقة توضح لنا أن هناك نزعة تفاؤلية تسود مذهب المعتزلة الكلامى وخاصة ما يتعلق بالجانب الإنسانى. ومن أهم مظاهر هذه النزعة التفاؤلية عندهم رأيهم فى اللطف، والتكليف، والأصلح، والعوض والآلام. وموقف المعتزلة من كل هذه القضايا إنما يصدرون فيه عن موقفهم من العدل والحكمة الإلهية فهما قطبا الرحى فى كل الأفعال الإلهية، هذا فيما يختص بموقف المعتزلة. ونريد الآن أن نتعرف على موقف الأشاعرة من قضية وجود الشر فى العالم ومدى تعلق القضاء الأزلى بها.

وبادئ ذى بدء علينا أن نعرف أن مواقف الأشاعرة من القضايا الإلهية التى عرضنا لها فيما سبق (الإرادة – العدل – الحكمة – القضاء والقدر) هى التى ستملى عليهم بالضرورة موقفهم من قضية وجود الشر فى العالم، كما أن موقفهم من القدرة الإلهية وشمولها هو الذى يفسر لنا رأيهم فى مصدر الشر ومن الذى يخلقه وما نصيب الجانب الإلهى من المسئولية عن ذلك.. وهذه القضايا كلها متشابكة ويفسر بعضها بعضا.

ويجمع الأشاعرة على القول بأن الشر والخير كلاهما من الله وأن الشر لا يخرج عن القضاء الأزلى، ولو كان الشر خارجا عن القضاء الأزلى لكان معنى هذا أن الله عاجز لا يستطيع أن يدفع وجود الشر من ملكه. ومع أن الأشاعرة يجمعون على ذلك إلا أننا نجد لديهم مواقف متمايزة فى تفسير صدور الشر عن الله.

الموقف الأول: وهو موقف متقدمى الأشاعرة وهو السائد فى معظم كتبهم ويفسر صدور الشر عن القضاء الإلهى بمقتضى القدرة المطلقة التى ينبغى ألا تحد بحدود ولا يمنعها عن مباشرة أثرها مانع. إذ لو كانت القدرة الإلهية غير فاعلة للشر أو كان الشر خارجا عن مقدورها لكان معنى هذا أن معظم ما يقع فى ملك الله يكون خارجا عن إرادته وقدرته. وهذا التفسير هو ما نجده لدى معظم الأشاعرة. فأبو الحسن الأشعرى يصرح فى الإبانة بأنه إذا لم تكن القبائح مرادة لله لزم أن يكون أكثر ما فى كونه تعالى حادثا بدون إرادته وهذا علامة الضعف والعجز [١].

وهذا المعنى نفسه نجده عند الجوينى فى "لمع الأدلة" فلو كان الشر غير مراد لله – مع أن العالم طافح به – لكان ذلك تعجيزا لإرادة الرب سبحانه عن نفوذ مراده فى كونه [٢]، وعلى هذا النحو من التفسير كان ابن حزم فى الفصل [٣] والغزالى فى معظم كبته، فالأشاعرة يفهمون أن خروج الشر عن إرادة الله وقدرته يتضمن التعجيز للقدرة الإلهية. ومن هذا المنطلق كان الله خالقا للشر ومريدا له لأنه الخالق لكل شىء ولا يسأل عما يفعل. ومعاصى العباد وشرورهم كلها بقضاء الله وإرادته فهو الذى خلقها وهو الذى يعذب عليها فى الآخرة.

وليس فى شىء من ذلك مجانبة لمعانى العدل والحكمة لأن العدل والحكمة هو ما أمر به والقبيح ما نهى عنه، وتفسير صدور الشر عن القضاء بهذا المعنى لا يحمل فى ضمنه معنى الإكراه أو الجبر بالنسبة لله، ولهذا فهو يفعل الخير والشر على سواء بمحض اختياره ومطلق إرادته ومشيئته.

---

(١) الإبانة: ٤٦ – ٤٨.
(٢) اللمع للجوينى: ٩٧ – ٩٨.
(٣) الفصل: ٣/ ٩٤.

الموقف الثانى: ونجده عند الرازى من متأخرى الأشاعرة فى كتاب "المباحث المشرقية" حيث يقسم الشر إلى قسمين، فهو إما أمور عدمية وإما أمور وجودية، فالشر العدمى على ثلاثة أقسام:

١- فهو إما أن يكون عدما لأمر ضرورى للشىء فى وجوده كعدم الحياة فهى ضرورية للشىء فى ذاته وعدمها شر له.

٢- وإما أن تكون عدما لأمور نافعة للشىء فى وجوده ونفعها ضرورى الوجود لبلوغ الشىء حد الكمال مثل العمى، فوجود البصر نافع وضرورى للشخص لكى يبلغ حد الكمال، وعدمه شر ولكن وجوده ضرورى فى ذاته.

٣- وإما أن يكون عدما لأمور ليست ضرورية للشىء فى وجوده ولا فى بلوغه حد الكمال فى الخلقة ولكنها كالفضل المفيد له فى كماله كالعلم والهندسة والفلسفة للإنسان.

فهذه الأنواع الثلاثة تعد شرا عدميا والشر نتج هنا عن عدم الشىء النافع سواء كان ضروريا أو غير ضرورى.

أما الشر الوجودى فهو الذى ينتج أو يأخذ صفة الشر من وجود شىء ضار كالحرارة المفرقة لاتصال الأجزاء، والشر بالذات هو عدم ضروريات الشىء كعدم الحياة أو عدم منافع الشىء الضرورية كعدم البصر بالنسبة للعين، فعدم الحياة وعدم البصر لا حقيقة لهما إلا أنهما عدم أمور ضرورية للشىء أو نافعة له وهما من حيث كذلك شر، وليست هناك جهة أخرى يمكن اعتبارهما شرا لأجلها.

وعدم الفضائل المكملة للشخص كعدم الفلسفة مثلا فظاهر أنها ليست شرا ذاتيا.

والشر الوجودى ليس شرا بالذات وإنما هو شر بالعرض لأنه يتضمن عدم أمور ضرورية للشيء فى ذاته. فنحن لا نجد شرا وجوديا إلا وهو كمال بالنسبة لفاعله وتعرض شريته بالقياس إلى شيء آخر خارج الذات الفاعلة. فالظلم مثلا يصدر عن القوة الغضبية وهى طلابة للغلبة دائما. والغلبة من كمالها وهى فائدة خلقها، فهذا الفعل بالقياس لها خير وإن ضعفت عنه يكون شرا بالقياس لها. وكذلك النار فإن الاحراق من كمالها لكنه شر بالنسبة لمن تألم به وزالت سلامته بسببه، وكذلك القتل فكون الإنسان قويا على استعمال الآلة خير وكون الآلة قادرة على القطع خير وكون الرقبة قابلة للقطع خير، لكن القتل فى نفسه شر حيث يتضمن زوال الحياة. وهذا يثبت أن الشر الوجودى ليس شرا بالذات لكنه شر إضافى عارض.

ولو تفحصنا أشياء هذا الكون فسوف نجد أن الله لم يخلق شيئا يكون شرا من جميع الوجوه ولا يكون الشر فيه غالبا أو مساويا، وإنما يخلق ما هو خير محض أو ما الخير يغلب فيه على الشر. فالأمراض وإن كثرت لكن الصحة أكثر، والحرق والغرق وإن كانا كثيرا لكن السلامة منهما أكثر. وإذا كان الخير غالبا فى الشيء فإن الحكمة تقتضى وجوده لأن فوات الخير الغالب تفاديا للشر المغلوب ليس صوابا ولا حكمة. فالنار مثلا لها فوائد كثيرة لا تحصى لكنها لو صادفت شيئا قابلا للاحتراق فإنها تحرقه، ولو قابلنا بين منافعها وما يمكن أن تحرقه من الأثواب والمنازل فإن مصالحها تكون أكثر، ولو لم توجد النار خشية ما تحرقه من أشياء لفات بذلك خير كثير. لذلك كان وجودها أوجب فى الحكمة.

ثم إن هناك شيئا آخر. فإن هذه الأمور التى يمتزج فيها الخير والشر هى معلولات للعلل الأولى، والعلل الأولى خيرات محضة ولو جاز فى العقل عدم هذه الأشياء التى يمتزج فيها الخير بالشر لجاز عدم عللها الموجبة لها وهى خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض. فكان

لابد فى الحكمة من وجود الأشياء التى يمتزج فيها الخير بالشر .. هكذا يوضح الرازى كيف يوجد الشر فى العالم وكيف يصدر عن العلل الأولى. فالشر عنده ضرورى الوجود لأنه أوجب فى الحكمة من عدمه.

وهذا التفسير كما وجدناه فى كتب الرازى قد أخذه عن الفلاسفة فهو عالم بمذهب الفلاسفة وتفسيرهم لنظرية وجود الشر فى العالم، وهذا التفسير لا يتفق مع المنهج العام لمذهب الأشاعرة فى فهم قضايا الألوهية وكيفية مباشرة القدرة لمفعولاتها، فالأشاعرة لا يأخذون بضرورة ترتيب الأسباب والمسببات لأن القدرة الإلهية قادرة على خرق هذه الضرورة، وليس عندهم ضرورة فى القول بالأسباب والمسببات بل هى لمجرد الاقتران والعادة. والرازى هنا يجعل صدور الأشياء التى يمتزج فيها الخير والشر ضرورة لوجود أسبابها وهى العلل العالمية وإلا فإن ذلك سيؤدى إلى القول بعدم العلل الأولى نفسها وهى خير. ولم يتنبه الرازى إلى أن هذه النظرية تنقض مذاهب الأشاعرة فى العلل والمعلولات.

ولقد تنبه الرازى إلى ما فى تفسير الفلاسفة من خطورة على القول بالفاعل المختار لكنه لم يستطع أن يتخلص منها، يقول الرازى: ولقائل أن يقول أن جميع هذه الخيرات والشرور إنما توجد بإرادة الله واختياره مثل الاحتراق الذى يكون عقب النار فليس موجبا عن النار بل الله اختاره عقب مساسه النار فكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عندما يكون خيرا وأن لا يختار عندما يكون شرا. يقول الرازى: ولا خلاص من هذه المطالبة إلا ببيان كونه تعالى فاعلا بالذات لا بالقصد والاختيار.

والرازى هنا يتابع الفلاسفة فى أنه تعالى فاعل بذاته وليس هناك حرية فى أن لا يفعل بل هو علة موجبة للأشياء ومتى وجدت العلة لزم عنها بالضرورة معلولاتها. وهكذا ينتهى الرازى إلى القول بالعلة الموجبة مع أنه فى ذلك يخرج على المنهج العام للمذهب الأشعرى بل لجميع الفرق الإسلامية ولو

كان الرازى متنبها إلى الحكة الإلهية ومقتضياتها لعلم أن تقدير وجود النار بلا إحراق تقدير باطل، وإن تقدير خلق النفوس البشرية بدون مستلزماتها تقدير باطل مناف للحكمة المطلوبة للرب، بل إن هذا التقدير يكون تقديرا لعالم آخر غير عالم الكون والفساد وتعطيل للأسباب عن مسبباتها مع أن هذه الأسباب وتوجيهها إلى مسبباتها هى مظهر حكمته تعالى وموضع تصرفه فى خلقه وأمره، وتقدير تعطيلها تعطيل للخلق والأمر معا وهذا قدح فى الحكمة وتفويت لمصلحة العالم التى عليها نظامه وبها قوامه. والرب سبحانه ليس عاجزا عن تعطيل الأسباب عن مسبباتها كما نزع الإحراق من نار إبراهيم لما فى ذلك من المصلحة العامة الكلية، ولكن هذا لا يكون فى الأمور العادية أو المسائل العامة بل فى المعجزات والخوارق فقط، ولكن الله تعالى جعل المسببات لازمة لأسبابها لا تتخلف عنها حتى يكون هناك استقرار فى أحوال العالم وأمان لدى الإنسان.

هذان هما الاتجاهان السائدان فى مذاهب الأشاعرة، فالاتجاه الأول يهدف إلى تقرير قدرته تعالى وشمول إرادته لكل شىء خيرا كان أو شرا فلم ينزهوه عن فعل الشر ولا إرادة القبيح. وهذا الاتجاه هو الغالب فى المذهب. أما الاتجاه الثانى فلم أجده إلا عند الرازى فقط، والفرق بين الاتجاهين أن الرازى يجعل الله فاعلا بالذات وليس بالقصد والاختيار. أما الاتجاه الأول فيكون الله فاعلا بقدرته واختياره.

وينبغى الإشارة هنا إلى أن الرازى فى معظم كتبه الأخرى يتابع الأشاعرة ويسير على منهجهم أما فى المباحث المشرقية فقد أخذ بمذهب الفلاسفة وهذا يعد خروجا عن المذهب أو نشازا فى فكر الرازى نفسه لأنه يقول فى بقية كتبه بالفاعل المختار. ولعله كان يقصد فى المباحث المشرقية أن يبين آراء فلاسفة المشرق وليس بيان رأى الأشاعرة فى المسائل التى عرض لها فى هذا الكتاب.

وعند بقية المتأخرين من الأشاعرة نجد تفصيلا أكثر لهذه القضية حيث يفرقون بين ما لله وما للإنسان فى الأفعال التى يظهر فيها الشر.

فالشهرستانى يرى أن الإرادة الإلهية لم تتعلق بأفعال المكلفين إلا من حيث تخصيصها بالوجود بدلا من العدم فقط، فلا علاقة لها بالفعل من حيث هو أمر ونهى ولا من حيث هو كسب للمكلف، ولكنها تتعلق به من حيث هو متجدد ومتخصص بالوجود ومتقدر بمقدار دون مقدار وبكم وكيف معينين، وهو من هذا الوجه خير لا شر فيه لأن الوجود خير من العدم فى كل ما من شأنه أن يوجد، ولكون الوجود كمال له. فالله مريد لفعل العبد من هذا الوجه وبيده الخير لهذا الوجه[١] والذى ينسب إلى العبد هو الصفة التى يكتسب بها الفعل بالنسبة إلى زمانه ومكانه وقصده وهو من هذا الوجه غير مراد لله تعالى وغير مقدور له. والشهرستانى يقترب بهذا التفسير من موقف المعتزلة فى تفريقهم بين ما يضاف إلى الله وما يضاف إلى العبد، ولاشك أن ذلك أقرب للعقل والمنطق وأكثر قبولا فى الشرع.

كما نجد هذه التفرقة أيضا عند الآمدى .. فعنده أن أفعال المكلفين – وإن انقسمت إلى خير وشر – فإن الإرادة الأزلية لم تتعلق بفعل العبد إلا من حيث وجوده فقط، وهى من هذا الوجه ليست شرا وقد تلحقها الشرور من الصفات التى تكتسبها من فعل العبد لها على نحو معين وهى من هذا الوجه تنسب إلى العبد وقدرته ولا تنسب إلى الله، وإن كان الله قد خلق أفعال المكلفين ومنها الأكل والشرب والكفر والظلم فوجب أن يسمى خالقا لها دون أن يكون موصوفا بها، فلا يقال هو آكل أو شارب كما لا يقال هو ظالم أو فاسق لمجرد أنه خالق لهذه الأشياء وإنما يتصف بذلك الفاعل لها، ففاعل الأكل هو الآكل وفاعل الظلم هو الظالم وهكذا كل ما خلق الله يجب أن يكون فيه فرق بين جهة الخلق وجهة مباشرة الفعل، فيضاف الخلق إلى خالقه وهو الله وذلك خير، ويضاف الفعل إلى من باشره ومنه الخير والشر وهذا ينسب للإنسان [٢].

---

(١) نهاية الفصول: ٢٥١ – ٢٥٢.

(٢) الفصل لابن حزم: ٣/ ٩٢ – ٩٤.

أما الغزالى فيرى أن وجود الشر فى العالم ليس إلا وجودا عرضيا وفى الظاهر فقط فليس مقصودا بالدرجة الأولى ولا بالذات، وإنما هو مراد لما فى ضمنه من خير كثير رأت الحكمة عدم فواته، لأن بفواته يحدث شر كثير ولو أمعنا النظر حقيقة فلا نجد هناك شرا، فما يراه الناس من المحن والبلايا ليس مقصودا حصول الألم للمتألم به والأمر فى ذلك كالمريض الذى يعانى من وخز الحقن أو الطفل الذى يشكو ألم الحجامة، والفصد فإن الأم قد ترق لطفلها وتمنعه من الحجامة خشية تألمه، وقد ترى أن المصلحة فى ذلك، بينما يرى العاقل أن الألم اليسير الناتج عن الفصد والحجامة يعتبر خيرا، لما يشتمل عليه من منافع جليلة، وليس فى الوجود شر إلا وفى ضمنه خير أكثر يشتمل عليه من منافع جليلة، وليس فى الوجود شر إلا وفى ضمنه خير أكثر منه، ولو رفع ذلك الشر القليل لارتفع معه ما فيه من خير كثير، وينبغى أن ينبه إن الألم الناتج عن الفصد ليس مقصودا لذاته فالمقصود الأول من الفصد والحجامة هو السلامة والصحة، ولكن قد ينتج عنها بعض الألم غير المقصود وهو من لوازمها، فلا يصح من الحكمة ترك الفصد خوفا من الألم اللازم عنها، وهكذا كل ما يفعله الله بعباده يكون المقصود الأول منه تحصيل المنافع ودرء المفاسد ولا عبرة بما ينتج عن ذلك من آلام. فالمراد لذاته هو الخير والشر مراد لغيره ولهذا قيل: "إن رحمتي سبقت غضبي " ويكون الخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض. وكل بقدر والشبهة تطرأ على الإنسان لأنه يتجه بذهنه أولا إلى ما ظهر أمامه من الأمور التى قد يظنها شرا ولا يتعمق بالبحث فى خفاياها وما تضمنه من وجوه الرحمة والخير لملازمته الأشياء المقصودة لذاتها كملازمة الإحراق للنار، وملازمة القتل لحز الرقبة والإغراق للماء، والإحراق صفة كمال للنار والقطع صفة كمال للآلة. وتخلف صفات الكمال عن المتصف بها يكون شرا، وهذا يعنى أن وجود هذه

الصفات ضرورى للمتصف بها لأنه كمال لها [1]. ومن هنا نجد الغزالى فى موطن آخر يربط بين وجود الشر فى العالم وبين كماله، والكمال والنقص إنما يظهران بالإضافة فقط لمن تأثر بهما [2] فالإحراق كمال للنار وهو خير لها والإحراق شر للمحترق فقط وهو عارض لها. والسؤال هنا إذا كان الإحراق كمالا للنار وخيرا لها وهو من خلق الله. فإن الإحراق لا يكون إلا عند ملاقاة النار لما تحرقه وهذا يكون من فعل الإنسان وليس من فعل الله. فإلى من يصح نسبة الشر هنا إلى العبد أم على الله ؟ إذا كان الآمدى والشهرستانى قد فرقا فى مثل هذا الموقف بين ما يضاف إلى الله وما يضاف إلى العبد، فإننا نفتقد هذه التفرقة عند الغزالى، فالله عنده هو الفاعل لكل شىء والخالق لكل شىء وهو فى تفسيره لدواعى الخير والشر فى الإنسان نجده يميل إلى رأى قريب من الجبر.

فأفعال العباد ما هى إلا حركات منها الضرورى ومنها الاختيارى فأما الحركات الضرورية فهى طبيعية لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب، أما الحركات الاختيارية فإن هذه تخضع عنده لدواعى الخير والشر، والداعى والخاطر عبارة عن آثار تحدث فى قلب العبد تبعثه على الفعل أو الترك، وحدوث جميعها فى القلب هو من الله تعالى، وتنقسم هذه الخواطر إلى خاطر يدعو إلى الشر ويسمى وسواسا وخاطر يدعو إلى الخير ويسمى إلهاما. ويسبق هذين الخاطرين نوع من اللطف وإذا حل اللطف فى قلب وتهيأ به لقبول الإلهام سمى اللطف توفيقا. وإذا تهيأ به القلب لقبول الوسواس سمى إغواء وخذلانا.

والخاطر الذى يحدث من عند الله تعالى ابتداء قد يكون خيرا وإكراما للعبد وإلزاما للحجة، وقد يكون شرا امتحانا وابتلاء له، وقد يأتى الخاطر من الشيطان

---

(١) انظر المقصد الألسنى للغزالى: ٣٦.

(٢) الإحياء: ١٣/ ٢٥١٠.

بخير مكرا بالعبد واستدراجا له. ولكى يميز العبد بين خاطرى الخير والشر عليه أن يعرض ذلك على الشرع فيجب أن يعرضه على الاقتداء بالصالحين، فإن وافقهم فهو خير وإلا كان شرا، وإذا لم يتبين ذلك فليعرضه على النفس والهوى فإن وجدت فيه النفس نفورا فهو خير وإن مالت إليه كان الشر (١).

أما القوة التى يصدر عنها الشر فى الإنسان فهى إما القوة الغضبية أو القوة الشهوانية، فإن القوة الشهوانية خلقت مطيعة للعقل واعتدالها يكون فى الخضوع له والإذعان لأوامره لكنها كثيرا ما تجمح وتعصى أوامره فينتج عنها الشر.

أما القوة الغضبية فهى دافعة للضرر وكمالها فى ذلك لأنها خلقت لهذا الغرض، واعتدالها فى انقيادها للفعل والحكمة ولكنها أيضا كثيرا ما تحاول أن ترفض الإذعان له فينتج عنها الظلم. فالقوة الشهوانية والغضبية هما مصدر الشر عند الغزالى وذلك يكون بالإفراط وعدم الاعتدال فى الإجابة لمطالبهما.

نحن إزاء هذا التفسير لا نجد الغزالى الأشعرى المقلد للمذهب إنما نجد الغزالى المتصوف الطبيب لأمراض النفس الإنسانية الخبير بأدوائها. وفى كلا الموقفين للغزالى – الأشعرى والصوفى – نجد أن الإنسان ليس إلا آلة فى يد القدر ينفذ بها أوامره. وإذا كان الغزالى يعترف فى بعض كتبه بإرادة الإنسان فإن هذه الإرادة خاضعة لخاطرى الخير والشر وهما من الله وليس من الإنسان.

وبهذا التفسير يتضح لنا ما بين موقف المعتزلة والأشاعرة من فارق حول هذه القضية. فإن موقف الأشاعرة والمعتزلة هنا ما هو إلا امتداد لمواقف سابقة لكل من الفريقين من قضايا الألوهية وخاصة صفات القدرة، والحكمة، والعدل، لدى كل منهما.

---

(١) أنظر روضة الطالبين للغزالى: ١٧٤ – ١٩٦، الأحياء: ٨/ ١٣٨٦.

وتجدر الإشارة. هنا إلى أن متأخرى الأشاعرة ابتداء من الشهرستانى فالأمدى، فابن حزم، فالغزالى قد اقتربوا فى موقفهم من المعتزلة، ووجدنا عند بعضهم أنه يفرق بين ما هو لله وما هو للإنسان فى فعله كما سبق لدى المعتزلة، وهذا قد يضيق المسافة بينهما فى اتخاذ الوسيلة المناسبة للوصول إلى الهدف الواحد وهو تنزيه الله عما لا يليق به، غير أن هناك فروقا بين الموقفين تحتاج إلى إيضاح. وأحب أن ألخص هذه الفروق فى نقاط محددة لأنها تعد نتائج لمقدمات سابقة وهى فى الوقت نفسه تلخيص لموقف كل فريق من قضايا الخير والشر وعلاقتها بالفعل الإلهى.

أولا: فى مذهب المعتزلة نجد الإنسان هو المسئول عن حدوث الشر فى العالم فلا حتم ولا اضطرار على ارتكاب الشر من جهة القضاء الأزلى، وإنما هناك سوء اختيار واتباع هوى من الإنسان. بينما نجد الأشاعرة يجعلون القضاء الأزلى هو المسئول الوحيد عن قضية الشر. ودور الإنسان فى هذا ليس إلا دور الموصل الجيد لما يحكم به القضاء أو تجرى به المشيئة الإلهية. وحسابه إنما يجرى فى الآخرة على قيامه بهذا الدور الذى يصح القول إلى حد كبير أنه لا خيار له فى تقبله أو رفضه.

ويظهر أثر هذا الفارق بين الموقفين فى تحمل المسئولية السلوكية فى المجتمع لكل من الفرد والجماعة وما يترتب على ذلك من خلل اجتماعى وظهور كثير من الأمراض الاجتماعية التى تؤدى بالأمم إلى الانهيار والدمار. فعلى موقف المعتزلة نجد أن الإنسان هو الفاعل وهو المسئول، وعلى مذهب الأشاعرة نجد أن الله هو الفاعل وليس هناك مسئول، بل يكون من حق الجميع أن يلوم القدر ويحمله تبعات أخطائه.

ثانيا: فى مذهب المعتزلة نجد أن الشر الحقيقى ليس إلا مخالفة أوامر الله ونواهيه، فالمعصية هى الشر الحقيقى وهى الضرر الحقيقى، أما ما ينزل به القضاء

على بعض الناس من بلاء كإتلاف الزرع وموت الابن وفقد الصحة والمال فليس ذلك شرا إلا على سبيل المجاز فقط، لأنه فى حقيقة أمره ليس خاليا من الحكمة والغاية حتى يكون عبثا، وليس ظلما لأن الله لا يفعل الظلم، وإذا انتفى كونه ظلما وعبثا ثبت أنه ليس شرا على الحقيقة.

وفى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفسر كل صنوف بلاء التى تنزل ببعض الناس مما لا دخل لهم فيها، فهى فى عرف الشارع البلاء وابتلاء وفيها حكمة مقصودة، ومصلحة مطلوبة للعبد رجح جانب الفعل لأجلها على جانب الترك، ومعنى هذا أن الأفعال الكونية ليست شرا وهى فعل الله تعالى، والشر الحقيقى ليس إلا فى فعل المعصية وهى من الإنسان، ولهذا يتضح أن الجانب الإلهى ليس مسئولا عن أحداث الشر فى العالم ويكون الإنسان وحده هو مصدر هذه الشرور. وعكس هذا تماما نجد موقف الأشاعرة.

فالشر يقع من الإنسان كما ينزل به القضاء على سواء. وفى التحليل الأخير لموقف الأشاعرة من مسئولية الإنسان عن فعله نجد القضاء الإلهى هو المسئول عن كل ما ينزل بالعالم من شرور. وإذا سألنا الأشاعرة عن السبب الذى من أجله يفعل القضاء الشر بالعالم قالوا بمقتضى القدرة المطلقة التى لا يعجزها شيء فهو سبحانه " لا يسأل عن الفعل " وكل ذى ملك يفعل فى ملكه ما يشاء ولا يصح لأحد من عبيده أن يسائله لماذا ولا كيف يكون ذلك.

والذى يتصفح كتب الأشاعرة لا يجد كتابا واحدا تعرض لهذه القضية إلا وهو يستدل عليها بالآية الكريمة ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ فكان عموم قدرته تعالى هو الدليل على جواز فعل الشر منه تعالى وهذا استدلال باطل، لأن الآية جاءت لإثبات عزة الله تعالى وهذا محل إجماع بين المسلمين فالله أعز من أن يسأل، ولكن السؤال المهم هنا هو هل إثبات عزته سبحانه وتعالى عن المساءلة يستلزم جواز وقوع الشر منه وهل تقتضى عزته نفى

حكمته. إن كثيرا من الآيات القرآنية قد أثبتت له تعالى العزة مقرونة بالحكمة فهو عزيز حكيم ويجب الإتيان بهما معا، فهو العزيز الذى لا يسأل، والحكيم الذى لا يعبث، وهذا يؤكد أن العزة والقدرة لا تنافى الحكمة، بل الحكمة تمام للعزة وكمال لها، فهم حين يثبتون له قدرة بلا حكمة لم ينزهوه بذلك عن شىء من النقائص والمعايب التى نزه نفسه عنها فى كتابه وهذا خطأ كبير.

ثالثا: نجد فى مذهب المعتزلة نزعة تفاؤلية بالإنسان ومصيره، فالإنسان خليفة الله فى أرضه، ومن حق المستخلف أن يعنى بخليقته فيلطف له ويراعى صلاحه فى دينه ودنياه، وأن يضمن له ثوابه وجزاءه الحسن إذا هو قام بأوامره ونواهيه كما أمر وإلا يخلف وعده فى ذلك و أن يكون عدلا فى توزيع فضله على الناس، فلا يختص به واحدا دون آخر وفى هذا أمان للإنسان وضمان لمستقبله ومصيره.

أما عند الأشاعرة فالإنسان مقهور ومغلوب على أمره، فهو رهن بما يجرى به القضاء، ويسير وفقا لما تحكم به المشيئة و ليس هناك ما يضمن جزاء ما لمحسن إذ هو أحسن الفعل، فقد يثيب الله الكافر ويعذب المطيع، لأن الثواب فضل منه تعالى وليس أجرا على فعل الطاعة، وصاحب الفضل يتصرف فيه كيف يشاء فلا يجب عليه إثابة الطائع ولا تعذيب العاصى. وقد خلقت هذه النزعة التشاؤمية فى العالم الإسلامى نوعا من التواكل الذى أدى بالأمة الإسلامية إلى ما هى فيه الآن من فوضى وانهيار. كما يساعد شيوع هذه الفكرة بين المسلمين على إيجاد نوع من التفكير الذى ينكر ارتباط العلل بمعلولاتها أو الأسباب بمسبباتها فليست هناك ضرورة علمية ولا قوانين سائدة ومتحكمة فى نظام هذا الكون. ولاشك أن هذا الموقف ليس مقصودا من الأشاعرة ولكنه نتيجة حتمية لمذهبهم، وقد لا تخلو كتب بعضهم من التصريح بذلك.

وفى علاقة الله بالإنسان لا نجد لدى الأشاعرة هذه النزعة التفاؤلية التى

وجدناها عند المعتزلة وهذا يتضح لنا من موقفهم من التكاليف واللطف والأصلح.

فالتكاليف الشرعية يجوز فيها أن تكون فوق الطاقة البشرية وكتب الأشاعرة تنطق بذلك، فيجوز عندهم أن يكلف الله الإنسان فوق طاقته، وذهب بعضهم إلى أن تكليف مالا يطاق واقع فعلا. نجد هذا عند أمام الحرمين فى الإرشاد [١] ونفس المعنى عند الغزالى فى الإحياء [٢] وعند ابن حزم فى الفصل [٣] وعند الرازى فى نهاية العقول [٤].

وعن اللطف الإلهى للإنسان فقد نفى الأشاعرة القول بوجوبه على الله تعالى وعارضوا المعتزلة فى استعمال لفظ واجب مضافا إلى الله تعالى، لأن الله لا يجب عليه شىء بل يختص برحمته من يشاء كما أنكروا القول بوجوب الصلاح و الأصلح انطلاقا من هذا المبدأ (عدم وجوب شىء على الله تعالى) وقد أفاض المعتزلة الحديث فى شرح معنى الواجب عندهم وأوضحوا القول فى أنه لا يعنى بالضرورة أو الإلزام الخارجى أو الإكراه على فعل معين.

وإنما هو بالنسبة لله تعالى التزام ذاتى بمقتضى عدله وحكمته فى خلقه فليس هناك من يلزم الله بفعل معين، ولكن الله بمقتضى علمه الشامل وعدله وحكمته يفعل الأصلح والأولى دائما، وليس فى هذا ما يعاب على المعتزلة إذا نظرنا إلى المضمون، والخطأ فى استعمال اللفظ لا يعنى عدم صحة الفكرة أو المعنى المقصود من اللفظ. وكان على الأشاعرة أن يكونوا أكثر إنصافا فيفرقوا

---

(١) ٢٢٧ – ٢٢٨.
(٢) الأحياء: ١٩٦ (قواعد).
(٣) الفصل: ٣/ ١٣٧.
(٤) نهاية الفصول: ٢/ ٦٦ – ٦٧.

بين الخطأ فى استعمال اللفظ وبين خطأ الفكرة، لأن فكرة القول بالصلاح والأصلح لها ما يبررها فى القرآن الكريم فالله تعالى يقول: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ وهذا يعنى أنه تعالى يريد ما فيه صلاح عبده دائما.

رابعا: يرى المعتزلة وجوب التكاليف العقلية قبل ورود الشرع، وأن الإنسان مكلف عقلا بفعل الواجب وإن لم يرد به الشرع، ويستحق الذم على تركه ودور الشرع إنما ياتى لتقرير وتوكيد ما قرره العقل وأوجبه. وهذا يعنى أن المسئولية عند المعتزلة تعد مسئولية أخلاقية بالدرجة الأولى. ومن هنا نجد عندهم تفرقة واضحة بين جهة استحقاق المدح والذم على الفعل فى الدنيا وبين جهة استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة فالفعل الحسن يمدح صاحبه إذا فعله امتثالا لكونه واجبا عقلا ولا يثاب عليه إلا إذا قصد به القربى إلى الله وامتثالا لأمر الشرع به. فجهة استحقاق المدح غير جهة استحقاق الثواب وسابقة عليها فى الوجود العقلى. وهذا الموقف من المعتزلة قد يعنى أن الدين يصدر فى جوانبه التشريعية عن مبادئ أخلاقية عامة، مما يوضح لنا أن المعتزلة يرون سبق الأخلاق على الدين وهذا المعنى قد يؤكده قول الرسول ﷺ: **« إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »** فمبادئ الأخلاق مقررة وثابتة فى النفوس وتكون وظيفة الرسل تكميل ما نقص، وتوضيح ما أبهم، وتفصيل ما أجمل، وهذا يتفق مع القول بأن الله قد فطر النفوس على محبة الحق والعدل وفى النصوص الإسلامية ما يؤكد هذا المعنى.

وهذا الموقف يناقضه تماما ما ذهب إليه الأشاعرة، حيث ردوا الأخلاق إلى الدين فليس هناك مدح ولا ذم على فعل ما إلا بإشارة من الشارع، لأن الشرع قد يمدح ما يذمه العقل كما قد يأمر بما يأباه منطق العقل. هكذا يشير

الأشاعرة فى كثير من كتبهم، وهم بذلك يردون كل قيمة خلقية إلى الدين، وإذا كانت الأوامر التكليفية لا تخرج فى مضمونها عن المعنى الأخلاقى إلا أن الأشاعرة لم يراعوا ذلك المعنى ولم يعتبروه ولم يلحظوا إلا ورود الشرع بالأمر والنهى من سلطة عليا آمرة ناهية إلى العبد، فليس للفعل عندهم صفة ذاتية لأجلها أمر به الشرع أو نهى عنه وإنما اكتسب صفته للفعل من ورود الشرع به أمرا ونهيا، فالله لم يأمر بالعدل لأن العدل حسن فى ذاته ولكن صار العدل حسنا لمجرد أن الله أمر به، والفرق كبير بين الموقفين. فعلى الموقف الأول يكون الدين مؤكدا للمعانى الأخلاقية التى اكتشفها العقل ومقررا لها، وعلى الموقف الثانى تكون المعانى الأخلاقية مستفادة من الدين فإذا وجد مجتمع بلا دين فلا يكون هناك مبادئ أخلاقية معروفة له وهذا يبطله ما عليه المجتمعات الإلحادية من الأخذ بالقيم والفضائل الخلقية مع أنهم لا يدينون بمبدأ سماوى معين.

هذه الفروق التى تعد نتائج لموقف كل من الفريقين من الجانب الميتافيزيقى لمشكلتنا موضوع البحث تبين لنا أن الخلاف بين الفريقين فى قضايا الإلوهية يرجع أصله إلى اختلاف تصورهما لمعنى الكمال الواجب لله تعالى ومعنى النقص الذى ينبغى أن ينزه عنه.

ذلك أن كل فريق يصدر فى موقفه عن مبدأ يختلف تماما عما يصدر عنه الفريق الآخر، فبينما يصدر المعتزلة فى موقفهم عن مبدأ العدل والحكمة اللذين ينبغى ألا يخرج عنهما فعل إلهى نرى الأشاعرة يصدرون فى موقفهم عن مبدأ القدرة المطلقة التى لا تعلل أفعالها والذى ينبغى الإشارة إليه هنا أن الغاية المقصودة من وراء هذا الخلاف هو حرص كل فريق على تنزيه الله عما لا يليق به حسب تصوره لمعنى الكمال والنقص. فهناك إذن وحدة فى الغاية والهدف والخلاف بينهما إنما هو فى التصور والمنهج فهو خلاف لفظى بالدرجة الأولى.

وبتوضيح هذه الفروق بين موقف المعتزلة والأشاعرة نكون قد انتهينا من بحث الجانب الإلهى من هذه المشكلة لدى كل منهما. وأرجو أن أكون قد أوضحت فيه ما أحاط بموقف كل منهما من لبس وغموض.

* * *



الباب الثالث

الأثر السياسى والاجتماعى للمشكلة


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الفصل الأول



الاستطاعة

سنحاول فى هذا الباب بفصوله المختلفة بحث الجانب الاجتماعى لمشكلة الخير والشر وأثر مواقف كل من المعتزلة والأشاعرة من القضايا السابقة، كما سنوضح خلال ذلك أثر المواقف المختلفة فى السلوك الفردى والجماعى على مستوى المسئولية الشخصية والجماعية، لأن ذلك هو التطور الطبيعى والمنطقى لسير البحث وللمواقف المختلفة لكل فريق أيضا، فإذا علمنا أن الجانب الإلهى لا علاقة لـه بحدوث الشر فى العالم – كما ذهب المعتزلة – فما هو الدور الذى يجب أن يقوم به الإنسان باعتباره المسئول الوحيد عن ذلك؟.

وما مسئوليته فى تحصيل الخير له ولبنى جنسه ودفع الشر عنهم، وما مسئوليته عما يحدث فى العالم من شرور ؟. وهنا سنجد خلال البحث أن المسئولية تتنوع وتتوزع فللفرد العادى مسئوليته فى حدود إمكانياته، وللحاكم مسئوليته ونصيبه فى تحمل العبء الكبير نحو درء المفاسد وجلب المصالح للأمة، وللعالم مسئوليته فى تحمل عبء الدعوة وأمانة النصح وسلامة التوجيه وعدم الاتجار بالكلمة، وللأمة مجتمعة مسئوليتها فى المراقبة العامة لسير الأمور – وهذه مهمة النابهين فيها – ولا يصح بحال ما أن يتخلى كل مسئول عن تحمل مسئوليته سواء كان فردا عاديا أو عالما أو حاكما أو الأمة مجتمعة، وإن نكص كل مسئول عن تحمل مسئوليته سيجد – بلا شك الجزاء صارما. ولقد نبه الرسول ﷺ إلى هذا المعنى فى قوله: **《كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته》**.

ولكى نطالب الإنسان بالقيام بمسئوليته كاملة لابد أن يكون هو نفسه قادرا

ومستطيعا القيام بما يسند إليه من مهام، والمهام هنا لا تسند بمقتضى قانون أو قرارات، فهى ليست مسئولية إلزامية من قبل سلطات حاكمة وإنما هى مسئولية التزامية من قبل الذات الإنسانية نفسها بمقتضى الواجب الخلقى والدينى، فليس هناك إلزام إزاء هذه المسئولية وإنما هناك التزام نحوها، وقدرة الإنسان على مباشرة أفعاله، كانت موضع خلاف كبير بين المعتزلة والأشاعرة. لهذا آثرنا أن نبدأ بالحديث عنها لنعرف موقف كل فريق من إثبات قدرة الإنسان واستطاعته ومدى أثرها فى مباشرة أفعالها وتحديد موقف الفريقين من هذه القضية هو المدخل السليم لموقف كل منهما من حرية الإنسان فى اختياره لأفعاله، لأن المسئولية لا تكون إلا بمقدار ما يمنح الإنسان من قدرة على الفعل وحرية فى الاختيار.

أ - الاستطاعة عند المعتزلة :

تعتبر الاستطاعة أول شروط التكليف عند المعتزلة سواء كان التكليف عقليا أو شرعيا، والاستطاعة والقدرة والطاقة كلها ألفاظ تدل على معنى واحد موجود فى الإنسان.

ولقد عرف القاضى عبدالجبار الاستطاعة بأنها "... معنى موجود فى الجسم، يصح من العبد الفعل والتصرف بها، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلا من أن يسكن، وأن يقوم بدلا من أن يقعد" ولا يصح التكليف إلا بعد توفر الاستطاعة فى الإنسان لأنها تعد أداة للقيام بفعل التكليف، وما لم تتوفر الأداة للفعل فلا يصح من إنسان القيام به، فهى كاليد بالنسبة للضرب وكالسكين بالنسبة للقطع فإذا لم تتوافر السكين فلا قطع، وإذا لم تتوفر اليد فلا ضرب. وكذلك ما لم تتوفر الاستطاعة فلا تكليف ولا مساءلة، والاستطاعة فى الإنسان كبقية الأدوات التى منحها الله له ليفعل بها الخير كما يفعل الشر.

فاليد يمكن أن تمتد لضرب اليتيم كما يمكن أن تمتد إليه بالصدقة، والسكين يمكن أن تمتد للقتل المحرم كما تمتد للذبح الجائز الحلال، وكذلك الاستطاعة وهى أشمل فى معناها من كل هذه الأدوات لأن هذه الأدوات أفراد

لها وتندرج تحتها. فيمكن أن يستعمل الإنسان قدرته وطاقته فى الطاعة كما يستعملها فى المعصية، فهى صالحة لفعل الضدين على سواء [١].

ولا يحتاج المعتزلة إلى عناء كبير فى إثبات هذه القدرة للإنسان أو الاستدلال عليها، ويكفى فى ذلك الضرورة المشاهدة لدى كل منا ليستطيع أن يحكم بأنه قادر ويستطيع أن يفعل أو أنه ليس كذلك. فكل فرد يستطيع فى حالة الصحة والسلامة من الآفات وارتفاع الموانع أن يقوم بالفعل الذى يرغب فيه بينما يتعذر عليه القيام بنفس الفعل فى حالة المرض ووجود الآفة أو العائق المانع. وليس ذلك لسبب إلا لوجود معنى الاستطاعة فى الحالة الأولى وعدمها فى الحالة الثانية.

ولو تأملت حالة إنسان صحيح الجسم معافى فى بدنه بجانب إنسان آخر غير موفور الصحة والعافية لوجدت أنهما يتساويان فى جميع الصفات المميزة للإنسان، غير أن الصحيح يمتاز بصحة وقوع الفعل منه فى الوقت الذى يريده وبالكيفية التى يرضى عنها، بينما يمتنع ذلك من المريض، وليس ذلك إلا لتوفر الصحة فى الأول فيكون مستطيعا وعدم توفرها فى الثانى فلا يكون مستطيعا لعدم قدرته، وتأمل ذلك أيضا فى العضو الصحيح من الآفة فإنه يصح منه الفعل بينما لا يصح الفعل من العضو الأشل، وليس ذلك إلا لوجود معنى القدرة فى الأول وانتفائها فى الثانى [٢]، والاستطاعة معنى، كلى يصدق على أفراد كثيرين تعود كلها إلى الإنسان فى جملته. فهى ليست صفة لجزء خاص من الإنسان وإنما هى صفة تعود فى جملتها إلى الإنسان المستطيع فى جملته، ولا يصح فى واحد من أفرادها إحداث الفعل منفردا عن بقية الأفراد التى تشملها كلمة الاستطاعة، كما لا يصح إسناد الفعل إلى أحد أفرادها على سبيل الحقيقة، ويندرج تحت معنى الاستطاعة تأليف الأعضاء، والتئامها، وزوال الأمراض والآفات، واعتدال المزاج

---

(١) انظر المختصر فى أصول الدين للقاضى عبدالجبار ١/ ٢١٦ رسائل العدل.

(٢) انظر شرح الأصول: ٣٩١ – ٣٩٢.

وتوفر الأداة، ولا يؤثر شىء من ذلك منفردا فى الفعل ولا فى صحته بل يصدر الفعل عن الجملة، والمؤثر فيه لابد أن يكون راجعا إلى الجملة التى تعود إلى المحل الذى ترجع إليه كل هذه الاعتبارات وهو الإنسان (١).

واختلف المعتزلة فيما بينهم فى تحديد ماهية الاستطاعة، فذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن القدرة عرض أو معنى زائد على الجسم وسلامة الأعضاء يخلقه الله فى جزء من الجسم المنبنى بنية خاصة، بحيث تكون الجملة لأجلها على حال من الصحة والقدرة ويصح معها الفعل والترك (٢)، وإلى هذا المعنى يذهب معمر والمردار.

ويذهب البغداديون وبشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس وغيلان الدمشقى إلى أن القدرة ليست معنى زائدا على الجسم بل هى بنية خاصة للجسم الحى يعبر عنها بالسلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات (٣).

وإلى هذا المعنى ذهب أبو الحسين البصرى والملاحى، وقد عرف الملاحى البنية المخصوصة بأنها "اعتدال مزاج الأعضاء وتسميتها صحة البدن، ومتى بنى البدن هذه البنية المخصوصة فانه يحصل من مزاج هذا جملة واحدة هى القدرة فى الشاهد (٤).

وذهب النظام وعلى الاسوارى إلى أن الاستطاعة ليست معنى زائد على الإنسان، فالإنسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة زائدة عنه (٥).

ولابد للقدرة من محل تقوم به ويتصف بها وهو الجسم القادر، ولا يشترط وجودها فى كل أجزاء الجسم القادر، فقد تقطع بعض أجزاء الجسم مع بقاء كونه

---

(١) المرجع السابق: ٣٩٢.

(٢) انظر المقالات للأشعرى: ١/ ٢٧٤ نهاية الأقدام للشهرستانى ٥٥، ٧٢، الملل والنحل ١/ ٦٩.

(٣) المقالات للأشعرى: ٢٧٤.

(٤) الفائق للملاحى: ١٨٦ عن نظرية التكليف عن القاضى عبدالجبار وعبدالكريم عنان: ٣٢٠.

(٥) المقالات : ٢٧٤.

قادرا مستطيعا للفعل، واشترط أبو على وأبو هاشم فى بقاء القدرة والاستطاعة سلامة الجوارح وصحة الأعضاء، فلا يكفى فى ذلك كون الجسم حيا.

وللقدرة الحادثة بالجسم جهتان للتعلق، فهى تتعلق بالإنسان الفاعل حيث توجد له صفة القادر والمستطيع لأنه يظهر أثرها فى فعله المباشر، كما تتعلق من جهة أخرى بالفعل نفسه عن طريق إحداثه بها.

وأفعال الإنسان التى تتعلق بها القدرة نوعان، لأنها إما أن تكون أفعالاً للقلوب أو للجوارح، وتتعلق الاستطاعة بكلا النوعين، فأفعال القلوب تشتمل الاعتقاد، والظن والإرادة، والكراهة، والفكر، وقال أبو الهذيل العلاف: "إن أفعال القلوب لا يصح وجودها من الإنسان لعدم القدرة والاستطاعة معها فى حال الفعل" (١).

وأفعال الجوارح تشمل الاعتماد والتأليف والأصوات والآلام والأكوان. فهذا النوع من الأفعال يتعلق بأعضاء خاصة فى جسم الإنسان كالأكوان التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فقد تصدر الحركة عن جزء معين من الجسم فيحصل عنها الفعل المراد كحركة اليد للضرب مثلا. أما أفعال القلوب فتصدر عن الإنسان جملة بوصف كونه إنسانا، فلا يقال مثلا أن رأسه أرادت كذا، أو عينه اعتقدت كذا، أو قلبه ظن كذا. بل يضاف الفعل إلى جملة الإنسان فيقال فكر فلان واعتقد كذا.

ولقد اختلف المعتزلة كذلك حول نوع القدرة على أفعال القلوب والجوارح. فهل القدرة عليهما من نوع واحد أم أن القدرة على أفعال القلوب تختلف عن القدرة على أفعال الجوارح ؟ فذهب الخياط إلى التفرقة بينهما وتبعه فى ذلك أبو على الجبائى. أما ابنه أبو هاشم والقاضى عبدالجبار فذهبا إلى أن القدرة من جنس واحد، وإلى هذا الرأى ذهب جمهور المعتزلة، وحكى القاضى أن أبا على قد رجع عن رأيه السابق إلى رأى القاضى (٢).

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ١/ ٦٩.
(٢) المحيط ١/ ١٣٠ عن نظرية التكليف: ٣٢٣.

ولقد وجد بين مفكرى الإسلام من اتهم المعتزلة فى دينهم وشنع عليهم بأنهم يشبهون الإثنينيين لأنهم يؤكدون قدرة الإنسان وأثرها فى مفعولاتها بجانب قدرة الله تعالى وهذا يعنى عندهم وجود مؤثر وفاعل آخر سوى الله تعالى. مع أن الله هو الخالق لكل شيء، ولقد حاول المعتزلة أن يميزوا بين قدرة الإنسان وقدرة الله تعالى ويبينوا خصائص كل نوع من القدرتين حتى لا يختلط الأمر على الخصوم ويتفهموا حقيقة الموقف. فليس إثبات قدرة الإنسان يعنى مشاركة الله فى أفعاله، فإن لكل قدرة خصائصها المميزة لها من حيث القدرة على الفعل وكيفية الأداء للفعل، ويتضح لنا الفرق بين قدرة الإنسان ومقدورها قدرة الله تعالى ومقدورها بملاحظة الأمور الآتية:

١- أفعال الله تعالى متتابعات متلاحقات فى كل شأن، فهناك خلق مستمر وعناية دائمة، وأفعال الإنسان غير "متلاحقات"، بل هى عن التلاحق عاجزات، وآخر أفعال الله بأولها لاحق، وأولهن لآخرهن غير سابق، فأفعال الخالق موجودات، معلومات ثابتات متجسمات، وأفعال الخلق زائلات غير موجودات بل هن فى كل الحالات معدومات، فأهم ما يميز مقدور القدرة الإنسانية أن مقدورها إلى فناء وزوال، وأنها محدودة فى الزمان والمكان المعين، فهى ليست مستمرة ولا متتابعة عكس مقدور القدرة الإلهية الذى هو مستمر وغير محدود.

٢- قدرة الله تعالى تتعلق بخلق الجواهر والاعراض معا، وقدرة الإنسان لا تتعلق إلا بالعرض وبصورة خاصة لا يتعدى فيها محل القدرة، فالله يخلق الأجسام وجميع الأجناس بينما لا تتعلق قدرة الإنسان بالأجسام ولا بجنسها.

ولقد اختلف المعتزلة فى تحديد الأغراض التى يمكن أن تتعلق بها قدرة الإنسان.

فذهب الصالحى على أن الحياة والموت والعلم والقدرة من أجناس الأعراض التى يوصف الله تعالى بأنه قادر على أن يقدر عباده على فعلها، وأنكر ذلك بشر بن المعتمر وذهب إلى أن الله تعالى قادر على أن يقدر عباده على الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقد أقدرهم على ذلك، فأما القدرة على الحياة والموت فلا يجوز أن يقدرهم على شيء من ذلك.

ويرى النظام أن الطعم واللون والرائحة والحرارة والبرودة أجسام لا يصح أن تتعلق بها قدرة الإنسان فهى من خلق الله فقط، أما قدرة الإنسان فلا فعل لها سوى الحركة فقط لأنه لا عرض – عنده – سوى الحركة.

أما أبو الهذيل العلاف فقد اعتبر اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة أعراضا لا يستطيع الإنسان أن يعرف كيفيتها ولا يصح منه إثباتها لذلك، لأن قدرته على الأغراض تنحصر فى الأغراض التى يعرف كيفيتها فقط "فجائز أن يقدر الله عباده على الحركات والسكنات والأعراض التى لا يعرف كيفيتها، فأما الأعراض التى لا يعرف كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت فلا يجوز أن يوصف البارى تعالى بأنه يقدر عباده على ذلك، وبناء على هذه التفرقة فإن الله يخلق الأدوات والإنسان هو الذى يستعملها، فالله خلق اليد والإنسان يحركها، وخلق اللسان والإنسان ينطق، وخلق العين والإنسان يبصر، وخلق السمع والإنسان يسمع .. وهكذا بقية الأدوات، وكذلك المواد الطبيعية المسخرة للإنسان فى الأرض والبحر والجو فالمادة جوهر وهى مخلوقة لله وتسخيرها وتشكيلها من فعل الإنسان" (١).

---

(١) مسائل الإمام يحيى، المسألة السادسة ٢/ ١٤٦ – ١٤٧.

٣- قدرة الإنسان متناهية محدودة لأن الإنسان قادر بقدرة خلقها الله فيه وقدرة الله تعالى ليست متناهية لأنه قادر لذته "وقد دلت الدلالة على أن القادر من حيث كان قادرا بقدرة يجب تناهى مقدوره ويجب القضاء على كل قادر بقدرة أنه متناهى المقدور كالقادر منا" (١).

٤- قدرة الله تعالى تؤثر فى الأشياء حسب الكيفية التى تريدها سواء كان ذلك بطريقة الاختراع والخلق المباشر وبواسطة الأسباب أو بدونها، كما قد تباشر القدرة أعمالها عن طريق خرق العادة ومحو الأسباب بالكلية كما فى المعجزات، وقدرة الإنسان لا تعلق لها بالخلق من العدم أو الاختراع أو خرق القوانين الثابتة.

٥ - ويرى المعتزلة أن قدرة الإنسان ليست موجبة لمقدورها على سبيل الضرورة، لأن الفعل يصدر من الإنسان القادر على جهة الاختيار فيجوز أن تؤثر القدرة فى مقدورها عند تحقيق الرغبة فى الفعل وارتفاع الموانع كما يجوز ألا تؤثر فى الفعل إذا لم تكن الإرادة جازمة أو الرغبة صادقة، فالقدرة فى ذاتها صالحة لفعل الشىء وضده، ووجودها فى الإنسان يعنى حرية الاختيار والإرادة، فالقدرة على الحركة يصح بها فعل السكون، والقدرة على الطاعة يصح بها فعل المعصية. ومعنى هذا أن كلا من الطاعة والمعصية والحركة والسكون من مقدورات القدرة الحادثة وهما من الأضداد، وهذا يؤكد لنا أن القدرة الحادثة صالحة للضدين غير أنه لا يصح إيجاد الضدين فى وقت واحد.

ويستدل القاضى عبدالجبار على أن قدرة الإنسان صالحة لفعل الضدين بأن

---

(١) المغنى: ٨/ ١٣٩ - ١٤٣، ٢٩٥ - ٢٩٧.

القدرة إنما تثبت بكون الواحد منا قادرا وكونه قادرا إنما يثبت بكونه فاعلا ومحدثا، والذى يحدث أفعاله إنما يحدثها عن وعى بها حسب أحواله ودواعيه، وهذا ليس مقصورا على فعل دون فعل، فإذا لم يتصور أحدنا أنه يصح أن يتحرك شمالا بدلا من الحركة يمينا ويأتى بأفعال مختلفة ومتضادة لم تعده فاعلا على الحقيقة. وهذا يقتضى أن القدرة صالحة للضدين، وكان أبو على الجبائى يستدل على ذلك بأن صحة القدرة لفعل الضدين هو السبيل الوحيد للفصل بين حال القادر المخلى بينه وبين الفعل وبين القادر الممنوع من الفعل بسبب عائق خارجى، ولولا ذلك لما كان هناك فرق بين حال القادر والمضطر إلى الفعل، ولكن هذا الدليل ينظر إلى الفعل باعتبار أن كل فعل لابد أن يكون له ضد، وهذا غير صحيح لأن فى المقدورات مالا ضد له. وينبغى فى ذلك أن ينظر إلى الفعل فى ذاته باعتباره ممكنا ومقدورا وليس على أساس إيثار أحد الضدين على الآخر.

ومما يقوى موقف المعتزلة عموما فى أن القدرة صالحة للضدين أن القدرة لو لم تتعلق بالضدين لأدى ذلك إلى تكليف ما لا يطاق، لأن الكافر حينئذ لا يكون فى قدرته واستطاعته إلا إتيان الكفر فليس مستطيعا ولا قادرا على فعل الإيمان وهذا مما ترفضه العقول. ولعل هذا هو مذهب الماتريدية والحنفية وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه [١].

القدرة سابقة على الفعل :

وقدرة الإنسان على الفعل والترك لابد أن تكون سابقة على الفعل وليست مقارنة له. عكس ما ذهب إليه الأشاعرة، لأنهم بنوا رأيهم فى هذه القضية على أساس أن العبد ليس محدثا لفعله، وأثبتوا أن الله تعالى محدث لأفعال العباد على

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة : ٣٩٥- ٣٩٩، نظرية التكليف ٣٩٨.

الحقيقة فيجب أن تكون قدرته المطلقة سابقة على الفعل غير مقارنة له بخلاف قدرة الإنسان التى ينبغى الا تتقدم الفعل بزمن [١].

ومما يدل على ضرورة تقدم القدرة على مقدورها عند المعتزلة أنها لو كانت مقارنة لمقدورها وجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق لأن الكافر لو كان مطبقا للإيمان فى هذه الحالة لوقع منه ولما لم يقع منه الإيمان دل على أنه غير قادر عليه فيكون معذورا فى كفره.

ولو كانت هذه القدرة مقارنة لمقدورها لوجب بوجودها وجود الضدين معا فيجب فى الكافر –وقد كلف الإيمان – أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة وذلك محال.

ثم إن القول بمقارنة القدرة لمقدورها قول متناقض، لأن إثبات القدرة وإثبات أنها صالحة للضدين إنما يعنى انه يصح من القادر اختيار أى الضدين شاء وهذا يعنى تقدم القدرة ليصح من الفاعل القدرة على الاختيار وهذا مع القول بأنها مقارنة لمقدورها لا يصح. لأن الاختيار نفسه عملية عقلية تحتاج فى مباشرتها إلى قدرة سابقة. ولو صح مقارنة القدرة لمقدورها لجاز من الساهى أو النائم والسكران – وقد فقدوا الاختيار – أن يقع منهم الفعل وضده فى وقت واحد وهذا فاسد بالضرورة، وإنما وجب القول بتقدم القدرة على الفعل لأنها كالوسيلة على الفعل فهى كالقوس بالنسبة للرمى فإنه إنما وجب تقدمها على فعل الرمى والإصابة لأنها وسيلة إليه "كذلك القول فى القدرة" [٢].

وتتعلق القدرة بالمتماثل والمختلف والمتضاد ولا فرق فى ذلك بين قدرة القوى والضعيف وإنما يفترقان من حيث أحدهما يمكنه أن يفعل ما قد يعجز عنه

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٣٩٦.

(٢) المرجع السابق: ٣٩٨ – ٣٩٩. ٤١٠ – ٤١٢.

الآخر ولا تتعلق القدرة بالمتماثل إلا فى وقت واحد وفى محل واحد وبجزء واحد فقط، لأنها لو تعدت فى التعلق عنه إلى ما زاد عن ذلك لوجب تعلقها بما لا يتناهى- كالاعتقاد. وهذا يوجب الشركة والممانعة للقديم تعالى ويرتفع التفاضل بينهما وهذا فاسد، وإذا اختلفت الشروط بأن اختلف الوقت أو المحل فإنه يصح أن تتعلق بأزيد من جزء واحد من المتماثل وفى المختلفات يصح أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد فى وقت واحد. فقد يرغب أحدنا فى نجاح ابنه وابن جاره وغيرهما مع أن هذه الإرادات مختلفة باختلاف متعلقاتها وفى المتضادات نجد أن القدرة تتعلق بالضدين ولكن لا يصح من القادر الجمع بينهما فى محل واحد فى وقت واحد وانما يوجد أحدهما بدلا من الآخر (١).

وحكى الأشعرى عن أبى الهذيل أن القدرة على الفعل وضده تكون قبل الفعل فإذا وجد الفعل لم يكن للإنسان حاجة إليها، فالاستطاعة تلازم الباعث فى حال مباشرته للفعل فقط، فإذا حدث الفعل لم يكن للاستطاعة فائدة بعد ذلك، وإلى قريب من هذا الرأى يذهب النظام حيث أثبت للإنسان قدرة على الفعل والترك على إلا تصحب القدرة الفعل بل تكون قبل وقته، فإذا أراد الإنسان فعلا من الأفعال سبقت قدرته عليه فتوجد قدرته فى الوقت الذى يسبق وقوع الفعل مباشرة ويسمى الوقت الذى يقع فيه الفعل الوقت الثانى، وقد عبر النظام عن ذلك بأن الفعل "يوصف بفعل قبل وجود وقته ثم يوصف بفعل بعد وجود وقته" (٢).

وأوجب البغدادية مقارنة القدرة للأفعال مع تقدمها عليه أى أنها متجددة حالا بعد حال إلى وقت حدوث الفعل وهى ليست موجبة للفعل، ولما كانت القدرة عرضا فهى لا تبقى بعينها بل تتجدد، ومعنى هذا أن الفعل يحدث بقدرة أخرى غير القدرة الأولى نفسها، أما القول بمقارنة القدرة الأولى التى كانت متقدمة على الفعل فمحال.

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ٤١٦.

(٢) مقالات الأشعرى: ٢٧٦ – ٢٧٧.

ومقدورات القدرات الحادثة نوعان: مبتدأة ومتولدة، فالمبتدأة كالإرادة مثلا، يجب أن تتقدم القدرة على مقدورها بوقت واحد أما فى الوقت الثانى فيكون الفعل قد وقع ويجب أن نفرق هنا بين المقدور الذى يتراخى عن القدرة فلا يمتنع أن تتقدم القدرة هنا على مقدورها بأوقات وبين ما لا يتراخى المقدور فيه عن قدرته وهذا حاله كحال المقدرور المبتدأ فى تقدم القدرة عليه بوقت واحد. وهكذا نجد أن القدرة تختلف من هذا الوجه عن سائر المعانى الأخرى، فالشهوة مثلا تقارن الفعل لأن حكمها الالتذاذ وهو لا يكون إلا مقارنا والعلم يجب مقارنته للفعل مع تقدمه لأنه يؤثر فى وجود الفعل على وجه دون وجه وكذلك الإرادة لابد أن تتقدم الفعل لأنها مخصصة له وهى من قبيل القصد والعزم فيجب فيها التقدم لأنها لا تكون إلا سابقة على الفعل.

هكذا يفصل المعتزلة القول فى القدرة وتعلقاتها والتمييز بينها وبين القدرة اللامتناهية ووجوب تقدمها على مقدورها وأنها ليست موجبة له بالضرورة، ويرجع اهتمام المعتزلة بالقدرة إلى أنها تعتبر عندهم أهم شرط فى التكليف سواء كان تكليفا عقليا أم شرعيا ولا تكليف عندهم ما لم تتوفر شروط القدرة والاستطاعة.

عند الأشاعرة :

لا نجد الخلاف كبيرًا بين المعتزلة والأشاعرة فى تحديد معنى الاستطاعة ولكن تتسع دائرة الخلاف بينهما فى أثر هذه القدرة فى فعلها وفى وقتها وإيجابها للفعل أو عدم إيجابها له.

ويعرف الأشاعرة القدرة بأنها القوة المنبثقة فى الأعضاء المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات فهى تعنى سلامة الأعضاء عن الآفة وارتفاع العائق عن الفعل [١].

(١) انظر الفصل لابن حزم: ٣/ ٢٩.

ويرى أبو الحسن الأشعرى أن الاستطاعة ليست عامة فى جميع الناس لأنها نعمة وفضل من الله على المؤمن فقط إما الكافر فليس قادرا على الإيمان لأن القدرة على الإيمان نوع من التوفيق والتسديد الذى يختص الله به من يشاء من عباده، ولو كان الكافر قادرا على الإيمان لكان موفقا لفعله كيف وهو لم يفعل الإيمان وإنما فعل الكفر ؟ والقدرة على الإيمان ليست قدرة على الكفر لها ولو كانت هى هى لكان معنى هذا أن الله رغب الكافر فى الكفر بجعله مستطيعا له ولما رأينا المؤمن يرغب فى الإيمان ويزهد فى الكفر دل هذا على أن المؤمن يقدر على الإيمان ولا يقدر على الكفر [١].

وهذا التفسير يختلف تمامًا عما ذهب إليه المعتزلة فى أن الله لا يجوز أن يبتدئ عباده بأن يختص بالفضل من يشاء منهم وإنما يبتدئهم بأن يسوى بينهم فى القدرة والاستطاعة الموجبة للتكليف ثم يدخر فضله لمن أجاب منهم وعمل بما أراد، فالقدرة لابد أن تكون عامة فى المؤمن والكافر على سواء ليصح مساءلة المقصر والمهمل، أما إذا لم يجعل الكافر مستطيعا للإيمان فإن الحجة فى ذلك تكون للعبد على الله، حيث يحتج بأنه غير مستطيع لما كلف به إذ كيف يفعل أمرا لما يكن فى استطاعته القيام وموقف الأشاعرة يصرح بذلك "فإن القدرة على الإيمان غير القدرة على الكفر" ولو قالوا بأن القدرة التى يمنحها الله لعباده تكون صالحة لفعل الضدين كما صرح بذلك المعتزلة لكان منطقا أقوم وموقفا أسلم.

وتعلق القدرة بمقدورها إنما تكون على جهة الاكتساب للفعل وليس على جهة الأحداث له، وهى موجبة لمقدورها ضرورة فمتى وجدت القدرة فلابد أن يوجد التأثير فى مقدورها، لأن القادر لابد أن يكون مؤثرا فى مقدوره عند كونه قادرا ولا خيار لــه حينئذ فى عدم الفعل. وهذا عكس ما ذهب إليه المعتزلة من أن القدرة

---

(١) انظر الإيمان للأشعرى: ٥٧.

ليست موجبة لمقدورها ضرورة، فقد توجد القدرة ويوجد المتصف بها ولكنه لا يرغب فى أحداث الفعل فلا يوجد التأثير لأن تأثير القدرة فى مقدورها يخضع لاختيار الإنسان وإرادته تحقيقا لمعنى الاختيار ونفى الاضطرار.

وعند الأشاعرة أن القدرة ليست صالحة لفعل الضدين لأنها لو كانت كذلك لوجب أن يوجد الضدان معا عند وجود القدرة وعند كون العبد قادرا، كما أن القدرة عندهم ليست متقدمة على مقدورها لأن القدرة لو كانت متقدمة على مقدورها لجاز أن تبقى زمانين متتاليين وهذا مستحيل؛ لأن القدرة عرض والأعراض لا يصح أن تبقى وقتين وإلا كان الفعل يحصل فى حال عدم الاستطاعة وهذا أمر محال (١).

ولقد ثار خلاف كبير فى قضيتين أساسيتين حول قدرة الإنسان.

القضية الأولى: ما تأثير هذه القدرة فى أفعال الإنسان وهذه القضية عولجت فى الفكر الإسلامى تحت أسماء مختلفة مثل أفعال العباد، الجبر والاختيار .. الخ.

القضية الثانية: هل القدرة متقدمة على مقدورها أم مقارنة له، فالمعتزلة يرون القول بوجوب تقدم القدرة على مقدورها، بينما يرى الأشاعرة القول بوجوب مقارنة القدرة لمقدورها، ويظهر أثر الخلاف حول هذه القضية فى أن القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل لأدى ذلك إلى القول بتكليف ما لا يطاق وهذا ما ينكره المعتزلة بينما يجيزه الأشاعرة.

وكان على الفريقين أن يفطنوا إلى أن هناك نوعين من الاستطاعة:

---

(١) اللمع: ٩٣ – ٩٥.

١- استطاعة سابقة على الفعل صالحة لفعل الشيء وضده.

٢- استطاعة مقارنة للفعل موجبة له لا تصلح لغيره.

فالاستطاعة الأولى السابقة على الفعل هي الموجبة للتكاليف المصححة لتوجه الأمر والنهى إلى المكلف وهذه لابد من وجودها قبل الفعل. قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ فهذه الاستطاعة على الحج لا تكون إلا سابقة على فعل الحج نفسه، إذ لو كانت مقارنة للحج لما وجب الحج إلا على من حج ولما عصى أحد بترك الحج، ولا كان الحج واجبا على أحد قبل الإحرام به. وقال تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ فأمر بالتقوى هنا بقدر الاستطاعة ولو أراد الاستطاعة المقارنة لما وجب على أحد من التقوى إلا ما فعل إذ هو الذى قارنته الاستطاعة، وقال ﷺ : ﴿ **إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم** ﴾. فالاستطاعة سابقة على الفعل ولو كانت مقارنة له لكان المعنى فأتوا منه ما فعلتم ونظائر هذا كثير فى الكتاب والسنة.. فكل أمر علق وجوبه بالاستطاعة وعدمه بعدمها لم تكن الاستطاعة هنا إلا سابقة على الفعل ولم يجز أن تكون مقارنة وهذا ما عليه الكتاب والسنة.

أما الاستطاعة المقارنة للفعل فهى الموجبة له والمصححة لاتيان الفعل ومثال هذا قوله تعالى: ﴿ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ ﴾ وقوله تعالى " وكانوا لا يستطيعون سمعا "، فالاستطاعة هنا هى المقارنة للفعل وهى أيضا لابد منها فى وجوب التكليف فالنوع الأول من الاستطاعة تسمى استطاعة شرعية وهى مناط الأمر والنهى والثواب والعقاب وهى الغالبة على ألسنة الفقهاء والمتكلمين والنوع الثانى من الاستطاعة فهى الاستطاعة الكونية وهى مناط القضاء والقدر وبها يتم الفعل ويتحقق وجوده فى الخارج. وكل فريق من المعتزلة والأشاعرة نظر إلى نوع واحد فقط وأهمل النوع الآخر، مع أن ما

مع كل فريق لا يناقض ما مع الفريق الثانى بل كلا النوعين يتمم أحدهما الآخر ويصححه، فالأولى هو الجمع بينهما ليصح الأمر والنهى ويصح إتيان الفعل. وهذا ما عليه الكتاب والسنة ودرج عليه السلف الصالح (١).

والمعتزلة قالوا: إن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل بناء على أصلهم أن الله لم يخص المؤمن بنعمة ولا إعانة بفضل منه دون الكافر، فإعانته تكون للمؤمن والكافر سواء وهى القدرة والاستطاعة المبتدأة من الله للعباد وهى تصلح لفعل الطاعة والمعصية، ولهذا فهى لا تكون إلا قبل الفعل ليصح أن يختار هذا، الطاعة وذاك المعصية. كالوالد الذى يعطى كلا ولديه مالا فينفق أحدهما ماله فى سبيل الله وينفق الآخر ماله فى سبيل النفس والهوى، والتكليف عندهم مشروط بهذا النوع من الاستطاعة التى هى عامة فى جميع المكلفين.

والأشاعرة بنوا رأيهم فى ذلك على أساس أن قدرة العبد ليست منه كما أنها ليست صالحة لفعل الضدين، فهى من الله وموجبة لفعلها ضرورة لذلك فإنهم رأوا أن العبد إذا وجد قادرا على الإيمان فلا يقدر على الكفر، وإذا وجد قادرا على الكفر فلا يكون قادرا على ضده وهو الإيمان، وهذا خطأ فإن إثبات مقارنة القدرة للفعل لا ينفى تقدمها عليه كما سبق (٢).

ولقد حاول متأخروا الأشاعرة تفسير هذا المذهب بما لا يتعارض مع ما تقرره الضرورة المشاهدة من أن للإنسان قدرة سابقة على الفعل فالرازى قد تكلم فى "نهاية العقول" عن نوعين من القدرة (٣):

---

(١) انظر كتاب القدر لابن تيمية: ١٢٩ – ١٣١، ٢٩٠ – ٣٧٢ – ٣٧٦.
(٢) انظر منهاج السنة لابن تيمية: ١/ ٢٧٣ – ٢٧٥.
(٣) انظر الفصل ٣/ ٢٩، القصيدة النظامية ٣٦ – ٣٧ هامش ٢.

النوع الأول: هو القدرة المنبثة فى سائر الأعضاء التى هى مبدأ الأفعال جميعها.

النوع الثانى: القوة المستجمعة لشرائط التأثير.

فالقدرة بالمعنى الأول تكون قبل الفعل وبالمعنى الثانى تكون مقارنة له وحاول الشيخ زاهد الكوثرى أن يفسر رأى الأشعرى فى القدرة بأنه ربما أراد بالقدرة النوع الثانى فى كلام الرازى وهى القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك جعلها مقارنة للفعل ولا تصلح لفعل الضدين ولكن لا يوجد فى كتب الأشعرى وهى تحت أيدينا – ما يؤيد هذا التفسير الذى يذهب إليه الكوثرى. ولعل فى كلام الأشعرى وما نقله عنه ابن حزم فى معنى القدرة ما يؤيد رأينا فى أنه قد أراد المعنى الأول الذى هو سلامة الأعضاء والأدوات وهذه القدرة هى التى تكون قبل الفعل ليصح توجه الخطاب إلى المكلف بالأمر والنهى ويصح منه الفعل والترك وهذا يعنى أن الأشعرى لم يتنبه إلى ضرورة التفرقة بين هذين النوعين من الاستطاعة. وهذا جعله يصرح بأن القدرة لا تصلح لفعل الضدين وأنها موجبة لمقدورها ضرورة. وهذا خلاف ما يقرره العقل فليس كل قادر لابد أن يفعل ضرورة، لأن الفعل يتوقف على قوة الدواعى وتوفرها وارتفاع الموانع وعدمها وليس وجود القدرة المجردة كافيا في إيجاد الفعل بل لابد من توافر أمور أخرى غير القدرة ليس مجال ذكرها الآن كان على الأشاعرة أن يتنبهوا إليها.

* * *

الفصل الثاني

الحرية الإنسانية

مشكلة الحرية الإنسانية ترتبط بمشكلة التكليف من ناحية وبمشكلة المسئولية والجزاء من ناحية أخرى. وقد سبق الحديث عن موقف المعتزلة والأشاعرة من قضية التكليف، أما مشكلة المسئولية والجزاء، أو قضية الثواب والعقاب فهى مشكلة الساعة وكل ساعة. أثارتها الإنسانية قديما ولا تزال تشغل أذهان الفلاسفة والمفكرين حتى اليوم، وقد عرفت المشكلة في الإسلام من عهد مبكر قبل ظهور المعتزلة والأشاعرة وتحدث فيها الصحابة والتابعين وقضية الحرية الإنسانية هي المدخل العقلى والشرعى إلى قضية الثواب والعقاب، لأنه لا حساب ولا مساءلة إذا لم تكن هناك حرية على اختيار الفعل أو ضده. ولقد يساعد على شيوع الحديث في هذه القضية وإثارة الخلاف حولها ما جاء في القرآن الكريم من آيات يشعر ظاهرها بالجبر والاضطرار مثل قوله تعالى: ﴿ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَـٰلَةُ ﴾ وجاء فيه ما يشعر بالحرية والاختيار مثل قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾.

ولم يكد يمضى القرن الأول الهجرى حتى شغلت المشكلة أذهان المسلمين وتعددت حولها الاتجاهات واختلفت فيها الآراء.

وظهر في العصر الأموى معبد الجهنى بالبصرة وغيلان الدمشقى بدمشق وأخذا يقولان بحرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله وان الإنسان يملك الإرادة الحرة التى توجهه نحو هذا الفعل أو ذاك. ولا سبيل لمسئوليته إلا إذا

تحققت حريته، وكان معبد وغيلان من أسبق من قالوا بالاختيار والحرية وعاصرهما من جانب آخر الجهم بن صفوان الذى كان يعمل بالكوفة على شيوع فكرة الجبر وأن الإنسان مضطر في أفعاله ولا اختيار له فيها وكان يشبهه في ذلك بالريشة المعلقة في الهواء التى تصرفها الرياح كيف تشاء، فالأعمال كلها مخلوقة لله ونسبتها إلى العبد ليست إلا على سبيل المجاز فقط. وبين هذين الاتجاهين نشأت مشكلة أفعال العباد أو خلق الأفعال التى كانت مثار خلاف كبير بين المعتزلة والأشاعرة.

وجوهر الخلاف في هذه القضية أنه إن كان للعبد قدرة واستطاعة وإرادة مستقلة فهل هذه القدرة تعارض القدرة الإلهية أو تحد من إطلاقها ؟

وكيف نوفق بين قدرة الإنسان على أفعاله وبين قدرة الله المطلقة على كل شيء.

وإذا قلنا أن الله هو الخالق لعمل العبد والفاعل له فعلام يحاسب العبد أو يساءل في الآخرة، إن الحلول التى قدمها كل فريق لعلاج هذه المشكلة لم ترق للفريق الآخر، فلقد وجد الأشعرى – وتابعه تلاميذه من بعده – أن القول بقدرة العبد على أفعاله يتنافى مع كمال قدرة الله وإرادته وأنه يفسح المجال لمؤثرات أخرى غير القدرة الإلهية وأتى بنظرية الكسب ليفسر بها أفعال العباد. ولكن كان على الأشعرى أن يسأل نفسه كيف يحاسب المرء لمجرد كسب خاضع في التحليل الأخير لإرادة الله وقدرته ؟ وفى وسط هذه التساؤلات الكثيرة كانت تدور ألوان الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية، ولكن قبل أن نقف مع كل فريق على حقيقة مذهبه لابد أن ننبه هنا إلى أساس الخلاف بينهما ومنشئه. فإن اختلاف المبدأ الذى يصدر عنه كل فريق كان سببا مباشرا في الخلاف الذى ثار بينهما في هذه القضية.

فالمعتزلة وقد أخذوا بمبدأ العدل والحكمة أو تعليل أفعاله تعالى قالوا : أن

أفعال الله يجب أن تجرى داخل نطاق العدل والحكمة بمفهومها الخاص – عند المعتزلة – الذى لا يختلف كثيرا عما يجرى في عالم الشهادة ولذلك قالوا بموجب قدرة العبد على فعله وحريته في اختياره له. بينما نرى الأشاعرة يصدرون في موقفهم من قضية أفعال العباد عن مفهومهم للقدرة الإلهية واطلاقها وعموم المشيئة وظن كل فريق أن المبدأ الذى يصدر عنه قد يناقض المبدأ الذى يصدر عنه الآخر مع أن النظرة الصحيحة للموقف ترى أن العبد فاعل مختار وأن حريته في فعله لا تعنى التضييق أو الحد من إطلاق القدرة ولا عموم المشيئة ومن المفيد أن ننبه هنا سلفا إلى أن كل فريق قد حاول في موقفه أن يحافظ على كمال جانب معين رأى أن الانتقاص منه يعد نقصا من جانب الله. فالمعتزلة رأوا أن يحافظوا على كمال الحكمة والعدل الإلهيين لأنهم رأوا أن محاسبة العبد على ما لم يفعله يعد ظلما يجب أن ينزه الله عنه. ومن هنا وجب القول بحرية الإنسان.

ورأى الأشاعرة أن يحافظوا على كمال القدرة الإلهية وعموم المشيئة فألغوا أثر قدرة الإنسان في أفعاله لأنهم رأوا أن وجود مؤثر آخر سوى قدرة الله يعد عجزا في القدرة وهى مطلقة وتحديدا للمشيئة وهى عامة. من هنا قالوا إن الله خالق أفعال العباد والعبد كاسب لها.

فالفريقان يقصدان إلى تنزيه الله عن جانب النقص ولكن النظرة إلى القضية يجب أن تكون أكثر شمولا واتساعا. فإثبات عموم المشيئة لا يلغى وجود الحكمة وإثبات كمال القدرة لا يعنى أن الله يعاقب العبد على ما لم يفعله ولقد ساعد على اتساع دائرة الخلاف في هذه القضية عدم تحديد المصطلحات التى يستعملونها فإن كل فريق كان يستعمل اللفظ في معنى معين ويبنى على ذلك مقدمات ليصل إلى نتائج معينة، أما الفريق الآخر فيستعمل نفس اللفظ في معنى يختلف عن المعنى الأول ويظن أن هذا هو المعنى المقصود من الخصم، ثم يبنى

على ذلك مقدمات ويصل منها إلى نتائج تختلف تماما عن النتائج التى توصل إليها الخصم، فتتسع الهوة بينهما ولو تنبه علماء الكلام إلى أهمية تحديد معنى اللفظ والمصطلح في الوصول إلى الحقيقة لوجدنا أنفسنا الآن أمام موقف موحد من علماء الكلام تجاه معظم القضايا التى كثر فيها الخلاف بينهم. ولما أجهد كل فريق نفسه في توجيه الاتهامات إلى الفريق الآخر. ولإيمانى بأهمية هذا المنهج رأيت أن أقف مع كل فريق لتعرف المعنى المقصود من المصطلحات التى يستخدمها وهل هذا المعنى هو المقصود من اللفظ عند الفريق الآخر أم لا.

وينبغى ألا نتوقع هنا حديثا تفصيليا عن الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول قضية أفعال العباد وإنما يعنينى هنا الوقوف أمام أمور أراها مهمة عند كل فريق لتضييق هوة الخلاف بينهما في هذه القضية. ولنبدأ بالمعتزلة.

أ – المعتزلة وحرية الإنسان:

يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الإسلامية حرصا على تأكيد حرية الإنسان في أفعاله واختياره لها وعرف ذلك عنهم، ولقد عنى المعتزلة في موقفهم من هذه القضية بأمرين:

الأمر الأول: دحض مذهب القائلين بالجبر سواء منهم من قال بالجبر المطلق أو من توسط فقال بالكسب. ونحن هنا لا نهتم كثيرا برد المعتزلة على الجبرية الخالصة؛ لأن في إبطالهم لموقف الأشاعرة وهم في نظرهم من الجبرية المتوسطة إبطالا في الوقت نفسه لمذهب الجبرية الخالصة.

الأمر الثانى: إثبات أن الإنسان حر في أفعاله وأنه قادر على الفعل والترك بما وهبه الله من قدرة صالحة لفعل الضدين.

ولقد حكى القاضى عبدالجبار أن المعتزلة وهم أهل العدل والتوحيد قد أجمعوا على القول بحرية الإنسان وقدرته على أفعاله الاختيارية التى يصح

وصفها بأنها خير أو شر وهى التى تأخذ صفة التكليف بالأمر أو النهى لجميع أفعالهم التكليفية إنما تحدث من جهتهم ومن تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادث بتصرفهم وأن الله عز وجل هو الذى أقدرهم على ذلك، ومن قال إن الله هو الموجد لأفعال العباد فقد أعظم الخطأ، وقدرة الإنسان إنما تتعلق بفعله على جهة الإحداث والإيجاد وليس على جهة الكسب كما يرى الأشاعرة .

وليس على جهة الظرفية أو المحلية كما يرى الجهم وأتباعه، ومع أن المعتزلة يجمعون على ذلك إلا أنهم يختلفون في تفصيلات المذهب وفى فروعه. وقبل الحديث عن هذه الخلافات أرى مفيدا أن أنبه على عدة نقاط في مذهب المعتزلة توضح لنا الطريق إلى فهم حقيقة موقفهم.

أولا: شاع في كتب المعتزلة والأشاعرة على سواء استعمال لفظ الخلق مضافا إلى العبد أو منفيا عنه، فيقال الإنسان خالق أفعاله أو غير خالق لها. ولفظ الخلق من الألفاظ المجملة التى تحتاج إلى توضيح، فإن بعض المتكلمين ومنهم الأشاعرة، يستعملون الخلق هنا بمعنى الإبداع والاختراع، والإيجاد من العدم على غير مثال سابق، ولذلك فهم لا يستعملون الخلق إلا مضافا إلى الله تعالى. أما المعتزلة فهم يستعملون الخلق بمعنى آخر هو حسن التقدير للأمور وحسن ترتيبها، وعملية التقدير هذه عملية عقلية سابقة على وجود الفعل في الخارج، لأن وجود الفعل خارجا يكون نتيجة لهذه العملية العقلية السابقة، وإلى هذا المعنى ذهب القاضى عبدالجبار في شرح الأصول الخمسة وصرح بأن الخلق ليس بأكثر من التقدير "واستعمال الخلق بمعنى التقدير معروف ومشهور في اللغة. فيقال: خلقت الأديم.

ولا يضير المعتزلة أن يستعملوا لفظ الخلق مضافا إلى العبد لأنهم قد ميزوا في الفعل الواحد بين ما هو لله وما هو للإنسان، والفعل الواحد يتعلق بقدرة الله من جهة إبداعه من العدم وبقدرة العبد من جهة إحداثه وإيجاده على

هيئة مخصوصة وبصفة معنية، وفعل الإنسان إنما يختص بالعرض دون الجوهر لأنه عبارة عن الحركة والحركة ليست إلا عرضا قابلا للزوال وهى الجانب الذى يدخل في مقدور قدرة العبد من الفعل، فليس هناك ممانعة بين القدرتين في الفعل الواحد، لأن جهة التعلق مختلفة، وليس معنى ذلك أن الفعل يقع بالقدرتين معا فيكون مقدورا لهما. وإنما الله يقدر العبد على إحداثه وإيجاده بعد أن لم يكن، فماهية الفعل البشرى كامنة في إحداث الفعل على تقدير سابق في العقل وليس في إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم، ويرى القاضى عبدالجبار أنه ليس هناك ما يمنع من إطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله سبحانه؛ لأنه ليس هناك ما يثبت أن لفظ المخترع أو الاختراع مما يختص بالله تعالى ولا يشركه فيه غيره [1] لأن اللفظ العام إذا أضيف فإنه يكتسب نوعا من التخصيص المناسب لما يضاف إليه. فإذا قيل أن هذا الفعل من اختراع الإنسان فإن الذهن يقف على حدود الفعل الإنسانى وإمكاناته في الاختراع التى لا يتخطاها. وإذا قيل أن هذا من اختراع الله أو خلق الله فإن الإضافة هنا تضع أمام العقل معنى كمال الفعل الإلهى وعدم تناهيه وعدم السبق. ويقف العقل على الفرق بين كيفية اختراع الإنسان واختراع الرب. حيث يحتاج الأول إلى السبب الموصل وارتفاع العوائق وتحقق الشروط اللازمة لذلك وانعقاد العزم وترجيح الإرادة ووجود الدواعى القوية المرجحة. أما في جانب الله تعالى فقد يخترع الفعل بلا سبب وبدون واسطة. كما قد يخترعه بالوسائط محافظة على قانون الأسباب والمسببات وهذا يدل على تناهى قدرة العبد ومقدوره وعدم تناهى قدرة الله تعالى ولا مقدورها. فاستعمال الألفاظ في مثل هذه الأمور لا يلغى الفوارق التى تحددها الإضافات إلى الفاعل لأن ذلك من بدائه العقول.

ثانيا: يرجع حرص المعتزلة على تأكيد حرية الإنسان وأنه فاعل لأفعاله حقيقة

---

(١) انظر المغنى: ٨/ ٢٩٨.

إلى أن إثبات ذلك في الشاهد هو الطريق لإثبات وجود الله، فما لم يصح في الشاهد أن لكل حدث محدثا أوجده على سبيل الاستقلال لا يصح لنا ذلك في الغائب، ذلك أن المتكلمين سلكوا في إثبات وجود الله طريقة الجواهر والأعراض، واستدلوا بملازمة الأعراض – وهى حادثة – للجواهر على حدوث العالم، وان له محدثا هو الله. وهذه الطريقة لا تصح عندهم ما لم يثبت في الشاهد أن لكل حادث محدثا على الحقيقة حتى يصح لنا قياس الغائب على الشاهد في ذلك. فإذا رفض الأشاعرة القول بأن الإنسان فاعل لفعله حقيقة لم يصح منهم الاستدلال أو الأخذ بدليل الجوهر والعرض. وهم جميعا متفقون على صحته وقائلون به وهذا تناقض منهم في المنهج لأنه كيف يصح لهم القياس هنا إذا بطل الشيء المقيس عليه فضلا عن أنهم تفننوا في إبطاله.

ثالثا: لم يلجأ المعتزلة إلى الاستدلال بالسمع على قضية خلق الأفعال لأنهم رأوا أن الاستدلال بالسمع على ذلك متعذر، لأن ذلك يحتاج إلى إثبات أن الله عدل لا يظلم، حكيم لا يعبث فلا يؤيد الكذاب بالمعجزة حتى نطمئن إلى صدق الرسول في دعوى الرسالة وصدق ما معه من السمع، وما لم نعلم صحة هذه الأمور لا يمكننا الاستدلال بالقرآن على شيء من ذلك لأن "صحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة – إثبات الفاعل في الشاهد باعتباره طريقا إلى إثبات الفاعل في الغائب إذ قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة فلابد لها من محدث وهو الله" [(١)]، وإذا صح لنا إثبات وجود الله بهذه الطريقة صح لنا بعد ذلك إثبات كونه عدلا وحكيما. وما لم نثبت

(١) شرح الأصول الخمسة : ٣٥٥.

وجوده أولا فكيف يصح لنا الحديث عن عدله وحكمته. فالحديث عنهما فرع عن إثبات وجوده وما لم يثبت الأصل فلا يصح الحديث عن الفرع، وإثبات كون الإنسان فاعلا هو الطريقة إلى إثبات ذلك. فكيف نرده إذن ؟

وليس معنى ذلك أن المعتزلة لم يستخدموا الآيات القرآنية في تأييد مذهبهم بل قد استدلوا بها لكن على طريق الاستئناس وإثبات أن ما معهم من قضية معقولة لم تناقضها الآيات المنقولة وهذا يؤكد صحة مذهبهم في هذه القضية. أمَّا استدلال الأشاعرة بالآيات القرآنية فليس على طريق الاستئناس كما فعل المعتزلة بل كان الاستدلال على صحة المذهب وتأييدا له. وهذا لا يصح ما لم يثبت أولا صدق الرسول في دعواه كما سبق وأن نثبت كون الله حكيما وعدلا، وهذا لا يصح منهم ما لم يثبتوا الإنسان فاعلا في الشاهد.

رابعا: يفرق المعتزلة بين فعل الإنسان الاضطرارى الذى لا دخل له فيه وبين الفعل الاختيارى الذى يرجع في وصفه إلى العبد وأحواله. فالنوع الأول لا تعلق لقدرة العبد به، ولا يصح مساءلته عنه. فلا يقال للطويل لم طالت قامتك، ولا لم قبح وجهك، ولا لم عميت عينك، ولا يحسن منا ذلك ولكن يحسن منا أن نقول للكاذب لم كذبت وللظالم لما ظلمت لأن هذا النوع تتعلق به قدرة الإنسان عكس النوع الأول [1].

كما يفرقون في الفعل الواحد بين ما يمكن أن يضاف إلى العبد ويصح نسبته إليه وبين ما يمكن أن يضاف إلى الله ولا تصح نسبته للعبد، فقدرة الإنسان تقترف السبب الموجب للفعل فيحدث الفعل بهذا السبب والسبب من العبد والفعل من الله. والذم والمدح يكونان على مقدمات الفعل وأسبابه الموجبة التى هي فعل للعبد ويخلق الله بها الفعل ونحن "لا نذم أحدنا على الاماتة والغرق والحرق وإنما

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ٣٣٢.

ذممناه على مقدمات ذلك .. ألا ترى أن من وضع صبيا تحت البرد ليموت فإن ذمنا إياه ليس على الأماتة وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد، وكذلك من ألقى صبيا في تنور ليحرقه الله تعالى فإننا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار وإلقائه فيها [(١)].

ففاعليه الإنسان كامنة في المقدمات وتجميع الأسباب بعضها إلى بعض التى ينتج عنها مسبباتها. فلا تقول: لم أمت الصبى ولا لم أحرقته ولكن تقول: لم وضعته تحت البرد ولم قدمته إلى النار.

وعملية التقريب إلى النار أو وضع الطفل في البرد فعل الإنسان، أما الإماتة بالبرد أو الإحراق بالنار فهذه خلق الله سبحانه.

ولما كانت الأفعال تنسب إلى أسبابها المباشرة لها فإنه صح أن يقال ان فلانا هو القاتل للطفل والمحرق لــه. باعتبار أنه كان سببا مباشرا في ذلك، ومن هنا صحت لنا مساءلة المجرم المذنب. وجاز أن يعاقب الله القاتل والعاصى في الآخرة. وصح كون الإنسان فاعلا على سبيل الحقيقة؛ لأنه لما اقترف السبب ترتب على ذلك وجود المسبب ضرورة لأن العلاقة هنا ضرورية كارتباط المعلول بعلته فكان هو الفاعل ومع وجود هذه العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب فإن الله قادر على إبطالها، ولكن ليس ذلك في الأحوال العادية أو في القوانين الكونية التى من شأنها الثبات والدوام والتلازم بين الأسباب والمسببات ضرورى الوجود حتى يكون هناك نوع من الاستقرار والأمان بالنسبة للمستقبل. فإذا أخذ العبد في السبب فإنه يطمئن إلى الحصول على المسبب وتحصيل النتائج. من هنا كان اقتراف السبب موجبا لسريان حكم الفعل على العبد خيرا كان أو شرا. فيقال هو القاتل والمغرق والمحرق ويجب أن يحاسب على اقتراف

---

(١) شرح الأصول : ٣٣٣.

الأسباب باعتبارها موجبة للنتائج ولا مجال هنا للاحتجاج بالخوارق أو المعجزات، لأن ذلك ليس قانونا كونيا بل يحدث ذلك في موقف معين ولظروف خاصة به فلا عبرة بذلك في الأمور العامة التى تتعلق بأحوال الناس ومصالحهم.

وهذه الأمور الأربعة يجب أن نفهم موقف المعتزلة في ضوئها، لأنها مقدمات ضرورية للوقوف على حقيقة مذهبهم، فلا نخرج باللفظ عن معناه الذى اصطلحوا عليه حتى يكون حكمنا عليهم صادقا في التعبير عن حقيقة مذهبهم. والذى أريد أن أخرج به من ذلك أن المعتزلة إذا قالوا إن الإنسان خالق أفعاله فلا يعنون بالخلق هنا معنى الإبداع من العدم، لأن ذلك لله وحده، وهم قد فصلوا بين خلق الجوهر فجعلوه لله وبين خلق العرض فجعلوه من مقدور الإنسان.

وإذا قالوا إن الإنسان قادر على أفعاله فلا يعنون بذلك أن قدرة الإنسان تزاحم قدرة الله في الفعل، بل إن لكل قدرة مقدورها المناسب لها في الكمال أو النقص؛ وإذا قالوا إن الإنسان قادر على أفعاله فلا يعنى بذلك أنه شريك لله في ملكه، فالمعتزلة يعترفون بأن الله مالك أفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها "... ولذلك قلنا أن كل ما نملكه فهو المملك لنا" [(١)]. والله قد وهب الإنسان قدرة واستطاعة صالحة لفعل الشيء وضده، وحريته تكمن في اختياره المطلق للفعل أو لضده مما يدخل في حدود قدرته والله تعالى لا يحاسبه إلا على ما هو مقدور له فقط أما ما هو خارج عن حدود قدرته فهو فوق الطاقة ولا حساب ولا تكليف للمرء بذلك. هذه أمور تعتبر محل اجماع بين المعتزلة يجب توضيحها في موقفهم من قضية أفعال العباد حتى لا ننخدع بحملة الأشاعرة ضدهم فنقع في الخطأ في فهم مذهبهم.

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم في تحديد دور الفاعلية الإنسانية في

---

(١) المغنى :١١/ ٢٩.

الفعل، فذهب الجاحظ وثمامة بن أشرس ومعمر بن عباد السلمى وبشر بن المعتمر إلى القول بأن لا فعل للإنسان إلا الإرادة فقط، وجميعهم ما عدا ثمامة على أن الفعل يصدر عن الجسم بمتقضى طبعه وخلقته كالسمع من الأذن والبصر من العين والسير من القدم والنطق من اللسان.

أما ثمامة فذهب إلى أن الحوادث ما عدا الإرادة حدث لا محدث له [١] وخالفهم في ذلك القاضى عبدالجبار لأن مضمون هذا القول يعنى أن الفعل يكون بالطبع وليس بالاختيار وجعل هذه الحوادث فعلا للإنسان [٢].

وذهب النظام إلى القول بأن كل ما يدخل في حيز القدرة الإنسانية فهو من فعل الإنسان، وما جاوز قدرته فلا يعد من فعله بل يكون خلقا لله والطبع الذى يتحدث عنه المعتزلة ليس هو فعل الطبيعة الذى يقول به الطبائعيون من الفلاسفة الذين يرجعون فعل كل شىء إلى الطبيعة لأن ذلك يلزم عنه الحتم والاضطرار وينفى الاختيار تماما. وهذا يناقضه مذهب المعتزلة، وإنما يعنون بالطبع الفطرة أو الخلقة التى خلق الله الأشياء عليها، يقول الجاحظ في توضيح فكرته عن الطبع:

اعلم أن الله خلق خلقه ثم طبعهم على حبه اجترار المنافع ودفع المضار، وهذا فيهم طبع مركب وحيلة مفطورة. فهذه الغرائز تجمعها خلتان: غرائز في الفطر وكوامن في الطبع جبلة ثابتة وشيمة مخلوقة [٣].

وليس معنى هذا أن الطبع يعنى القهر والاضطرار كما ظن معتزلة البصرة، لأن الجاحظ لا يشك في حرية الإنسان واختياره، وهو يعطى لقدرة الإنسان واستطاعته أهمية كبيرة في التأثير في أفعاله فليس طبع الإنسان على

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٣٨٨.

(٢) المرجع السابق، المحيط ٣٨٠.

(٣) انظر رأى العلاف فى: مقالات الأشعرى ٢/ ٨٠.

حب النساء يعنى الجبر على الزنى وليس طبعه على حب الطعام يعنى جبره على أكل الحرام "... وإنما جعلت فيه استطاعة هذا وذاك فاختار الهوى على الرأى"، ولم يكن معنى طبعه على شيء معين أنه مجبر على نوع واحد من الفعل بل يملك من الاستطاعة ما يختار بها الشيء أو ضده.

وإذا كان المعتزلة يفرقون بين الفعل الاضطرارى والاختيارى حين يجعلون الفعل الاختيارى مناطا لمسئولية ومجال الحرية والاختيار فإنهم يفرقون في الفعل الاختيارى نفسه بين نوعين من الأفعال .. هما أفعال الجوارح وأفعال القلوب، فأفعال القلوب لا قدرة للعبد على الاختيار فيها لأنه لا يعلم كيفيتها ولذلك لا تنسب للفاعل ولا يجرى عليها حكم تكليفى كالأمر أو النهى، لأنها من الله وليست من العبد لأن شرط نسبة الفعل إلى العبد أن يعلم كيفية إحداث الفعل وهذا لا يتوفر في أعمال القلوب.

أما أفعال الجوارح فقد فرقوا فيها بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة وأجمعوا على أن الأفعال المباشرة فعل للإنسان وحادثة من جهته وهو مسئول عنها، ولم يهمل المعتزلة أثر الدواعى الخارجية في التأثير على الإنسان والظروف الخارجية التى قد يبلغ أثرها حد الإلجاء أو الاضطرار إلى الفعل لكن أثر هذه الدواعى والظروف الخارجية لم يعف الإنسان من مسئوليته عن أفعاله لأنها واقعة بقدرته ومسببة عنها ومتعلقة باختياره هو، وليست قوة الداعى تبلغ حد الإلجاء بحال ما بدليل أن قوة الدواعى ليست هي الموجدة للفعل أو المؤثرة فيه [١].

الفعل المتولد :

أما الأفعال المتولدة عن فعل آخر سابق عنها فقد اختلف فيها المعتزلة

---

(١) انظر المغنى: ٨/ ١١١.

فذهب الجاحظ إلى أن الإنسان لا يملك عنصر الاختيار في الفعل المتولد إلا عند إرادته له فقط، أما الحركات وما شاكلها فإنها تحدث بمقتضى طبع الأشياء التى تحركت عن الفعل المتولد.

وذهب النظام ومعمر إلى أن هذه الحوادث التى تحدث في الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل المنفعل بالحركة وليس بطبع المحل الفاعل لها.

وذهب ثمامة بن أشرس إلى أن الإرادة فقط هي التى تحدث باختيار الإنسان. أم الحوادث التى تقع بعد ذلك فهى حدث لا محدث له، والشبهة التى يتمسك بها هؤلاء أنهم قالوا إن: الفعل الذى ينسب إلى العبد لابد أن يكون باختياره، وقالوا في الوقت نفسه بوقوع المراد عند حدوث إرادته كما قالوا: يجب وقوع المسبب عند حدوث مسببه. لذلك لم يقولوا بتعلق الفعل المتولد بفاعله وإنما أخرجوه عن التعلق بفاعله ومنهم من علقه بالطبع، ومنهم من جعله حدثا لا محدث له، ولو أمعنوا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيها مدخل فيقع مرة بأن يختار للفاعل ما هو كالسبب والواسطة فيه، ولا يقع بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة. ومتى أراد الفاعل السبب فإنه يجب حصول مسببه، ومتى وجب حصوله عند حصول سببه وزوال مانعه يكون حاله حينئذ كحال المبتدئ عند تكامل الدواعى فإنه يحصل لا محالة لا فرق بينه وبين الفعل المباشر [1].

ثم إن الفعل المتولد لا يفترق عن الفعل المباشر من ناحية استحقاق المدح والذم كما أن أحوال الفاعل تؤثر فيه كقوة الدواعى مثلا فإنها تتعلق بالفاعل وتؤثر في الفعل ثم إن الفعل المتولد قد يكون على خلاف مقصود الفاعل. فقد يضرب الصياد بسهمه ليصطاد فريسته فإذا بها تصيب إنسانا فتقتله. وهنا نجد

---

(١) شرح الأصول: ٣٨٨.

أن المسئولية ذات شقين، الشق الأول يمثل الجانب الدنيوى أو القانونى من الفعل وهذا يتمثل في قيمة ما حل بمن أصيب بالسهم على سبيل الخطأ. وهذه القيمة المادية قد فصلتها كتب الفقه ومسائل الفروع وهى وجوب الدية مثلا على العاقلة. أما الشق الثانى من المسئولية فيتمثل في الجانب الأخروى والدينى منها أو الجانب الأخلاقى. وهنا نجد أن المسئولية تناط بالنية والقصد من الفاعل فلا يستحق الذم في الدنيا ولا العقاب في الآخرة، لأن النية لم تتوفر لقتل المصاب "والله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أجسامكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى" وليس ما عمل.

وهناك ثلاث حالات يجازى فيها المرء على عمل غيره من الأفعال المتولدة عن فعله هى:

١- أن يكون للإنسان تسبب مقصود في عمل الغير بالأمر به أو الإيحاء إليه فلا يكون مسئولا عن الأمور والإيحاء فقط بل يتحمل في ذلك شطرا من جزاء العمل. فالدال على الخير كفاعله، والأمر بالسوء والفحشاء كذلك.

٢- أن يكون للعبد تسبب في الفعل لمجرد مكانته الاجتماعية أو قدرته السلوكية لغيره. فمن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة وكذلك من سن سنة سيئة.

٣- أن يكون هناك تسبب غير مباشر في فعل الغير كأن يكون سبب انتشار الشر والفسق سكوتنا عن محاربته فيشيع ذلك في المجتمع، فإن السكوت على الباطل نوع من محاربة الحق، والساكت عن الحق شيطان أخرس.

وهذا يدل على اتساع مسئولية الفرد تجاه المجتمع [١] لوجوب محاربته الأمراض الاجتماعية التى قد تظهر وتشيع بين أفراده.

---

(١) انظر المسئولية في الإسلام: د. محمد عبدالله دراز: ١٨٠- ٣٩.

أدلة المعتزلة على صحة مذهبهم :

يقدم المعتزلة أدلة كثيرة ومتنوعة على صحة مذهبهم في أن الإنسان قادر على خلق أفعاله وإنه حر في اختيارها. وموقف المعتزلة تجاه إثبات صحة مذهبهم ذو شقين: الشق الأول يتمثل في البرهنة على صحة المذهب عقلا وشرعا. أما الشق الثانى فيتمثل في نقض مذهب خصومهم من الأشاعرة والجهمية الذين يرون أن أفعال العباد ليست من خلقهم بل هم مضطرون إليها أو كاسبون لها.

وتتنوع البراهين التى يقدمها المعتزلة على صحة مذهبهم حسب تنوع المصدر الذى يصدرون عنه ويعتبرونه مؤثرا في صحة مذهبهم غير انها تنحصر جميعها في نوعين من الأدلة هما الأدلة العقلية والأدلة النقلية. أما الأدلة العقلية فيمكن إجمالها على النحو التالى:

١- دليل أخلاقى :

يلجأ المعتزلة إلى المسئولية الأخلاقية لكى يبرهنوا بها على حرية الإنسان في فعله وقدرته عليه، فإن العقلاء يجمعون على أن الأعمى والأقطع لا يقدران على حمل السلاح مجاهدة عن الوطن وأنهما لا يستحقان بذلك ذما ولا لوما من المجتمع، أما القادر على حمل السلاح ولا يجاهد فإنه يستحق الذم واللوم من جميع العقلاء، وكذلك المضطر إلى فعل القبيح أو ترك الواجب فإن المكره على فعل القبيح لا يستحق الذم بينما من يفعل القبيح مختارا فإنه يستحق الذم، وليس ذلك إلا لوجوب التفرقة بين حال المضطر والعاجز وحال المختار والقادر. فإن المسئولية الأخلاقية واجبة في حال القادر المختار ومنفية في حال العاجز المضطر، ولهذا فنحن نحمد المحسن ونذم المسئ على الفعل الاختيارى فقط ولا يحسن منا أن نذم من خلق دميم الوجه قصير القامة أعمى، ولا نمدح من خلق حسن الهيئة طويل القامة لأن المعنى الأخلاقى لا مدخل له في الأفعال

الاضطرارية وهذه التفرقة توضح لنا أن الإنسان حر في فعله قادر عليه ولو لم يكن كذلك لما حسن منا ذم المسئ ولا مدح المحسن (١).

٢- دليل وجدانى شعورى :

يعتمد هذا الدليل على ذلك الوجدانى الداخلى الذى يشعر به كل إنسان حين يريد أن يفعل شيئا ما، فإنه يحس أن أفعاله تقع حسب قصده ودواعيه وتنتفى حسب كراهته للفعل ووجود الصارف عنه، فلولا وجود الداعية إلى الفعل بأن يقع على وجه دون وجه وفى وقت دون وقت وفى مكان دون مكان لما فعل شيئا فمتى اشتد جوع المرء أسرع إلى تناول الطعام مادام ذلك ممكنا له، ومتى اعتقد أو ظن ظنا راجحا أن في الطعام سما فانه يمتنع عن تناوله، وهكذا في جميع الأفعال، فمتى وجد الداعى وامتنع الصارف ترجح جانب وجود الفعل فيوجد حسب قصدنا وداعيتنا إليه، فإذا وجد الداعى إلى القيام حدث القيام ولا يختلف الحال في ذلك الفعل عن بقية الأفعال، فإنك قد تفضل الذهاب على عملك مترجلا في وقت ما بينما تفضل الذهاب راكبا في وقت آخر. وقد تفضل عدم الذهاب في وقت ثالث، والفعل يقع حسب دواعيك أنت في كل الحالات وليست حسب دواعى إنسان آخر، وهذه أمارة كون الفعل موقوفا علينا وعلى دواعينا فيقع بحسبها. وهذا يعنى أن العبد خالق فعله وأن الفعل واقع من جهته وبحسب قصده وعلمه وقدرته وهذا كله يؤكد حرية الإنسان في فعله وأنه يقع عند اختياره له ويمتنع عند كراهته له. وهذا ينفى الجبر عنه (٢)، وهذه الطريقة يعرفها المعتزلة بأنها طريقة الاستمرار بمعنى استمرار حدوث الفعل مادام الداعى إليه موجودا والعائق عنه ممتنعا.

---

(١) انظر : المختصر في أصول الدين: ١/ ٢٨٠ رسائل أصول، شرح الأصول ٣٣٢، المغنى ٨/ ١٩٣، نهاية العقول للرازى ٢/ ١٣٨.

(٢) شرح الأصول: ٣٣٧ – ٣٤٠، المختصر في أصول الدين ١/ ٢٠٨ رسائل العدل نهاية العقول ٢/ ١٣٨.

٣- دليل واقعى :

يقوم هذا الدليل في مجمله على أن الواقع الخارجى من صنع الإنسان وفعله وهو في الوقت نفسه يؤكد لنا أن الإنسان نفسه هو صانع واقعه ومسئول عنه فأنت إذا أردت أن تكتب حال كونك جاهلا بالكتابة فإنها لا تقع منك ولو أراد أحد البناء فإن الذى يقع منه هو البناء وليس الكتابة مثلا ولو أراد إنسان ما حمل الجبال لم يقع ذلك منه ولاستهجن العقلاء منه ذلك؛ لأن ذلك خارج عن حدود قدرته، كما أن الأفعال التى يأتيها تحتاج في إيجادها إلى آلات وقدر وتوفر الشروط وارتفاع الموانع.

فاذا أراد الرمى مثلا فلابد من قوس وآلة وألا يكون بينه وبين الرمى حاجز وأن يكون عالما وقويا على إيصال القوس ليبلغ المرمى بشدة فيؤثر فيه. هذه كلها أمور معتبرة في تحصيل الفعل وإيجاده في الخارج، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد لما كان هناك حاجة إلى هذه الشروط لأنه قادر لذاته، أما الإنسان فيحتاج في تحصيل مقدوره إلى هذه الأمور لأنه قادر بقدرة، وفرق كبير بين النوعين.

ثم إن الواحد منا قد يطلب من آخر فعلا ما ويستحثه على القيام به وليس ذلك إلا لعلمه بأن ما يطلبه مقدور لهذا الشخص ويعلم أنه هو الذى يحدثه إذا أراد وقد يمتنع عنه إذا كره. لذلك فإنه يتلطف في الطلب منه ولولا وجود العلم الضرورى لدينا بأن العبد حر في فعله وأنه محدثه باختياره لما صح من أحدنا أن يطلب من غيره شيئا أصلا ولفسد بذلك جانب كبير من حياتنا الاجتماعية [١].

٤- دليل اجتماعى :

لو صح أن الإنسان مجبر في فعله وأنه لا خيار لـــه فيما يأتيه من أفعال

---

(١) انظر المختصر في أصول الدين ١/ ٢٠٨، نهاية العقول ٢/ ١٣٨.

وأنها كلها من خلق الله لما صح لنا أن نعاقب مجرما على إجرامه ولبطل مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لأنه كيف يقر بالمعروف من لا يستطيع فعله أو ينتهى عن المنكر من لا يستطيع الانفكاك عنه مع أن صلاح المجتمعات الإنسانية قائم على مبدأ الأمر والنهى والترغيب والترهيب.

ثم كيف نطالب المرء بحمل السلاح ذودا عن وطنه واعلاءًا لشأن دينه إذا هو قد احتج بأنه لا يستطيع فعل ما يؤمر به وكيف نقيم الحجة على المجرم والمذنب والكافر إذا هم قد احتجوا علينا بأن فعلهم مخلوق فيهم وليس خلقا لهم، فإن من حقهم أن يقولوا لنا : لماذا تجاهدوننا ؟ فإن كان جهادكم إيانا على مالا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له، ولو وجب هذا الجهاد – والحال ما ذكرناه – لكان إنما يجب لله [1]، ثم لماذا تشرع الحكومات قوانينها في عقاب الخارجين عليها إذا صح لهم أن يحتجوا بأن أفعالهم مخلوقة فيهم وأنهم مجبرون عليها ولا خيار لهم فيها إذ لولا حرية الإنسان لما كان هناك معنى لمثل هذه الأمور.

٥- أدلة دينية :

أعنى بهذا النوع من الأدلة تلك التى تعتمد أساسا على الاستنباط العقلى القائم على الاعتقاد الدينى في وجود الله لأن المعتزلة يقيمون مذهبهم في العدل والتوحيد على أسس عقلية، فهم قد استدلوا على وجود الله بناء على إثباتهم الفاعل المختار في الشاهد. ثم استدلوا على عدل الله وحكمته بأدلة عقلية واضحة لا ترقى إليها الشكوك، فليس المراد هنا الأدلة النقلية التى تعتمد على مجرد النص على أن الإنسان حر في أفعاله أو أنه خالق فعله لأن الاستدلال بالسمع على مثل هذه القضايا غير جائز في مذهب المعتزلة لأنه لابد أن يثبت أولا عدل

(١) شرح الأصول: ٣٣٦.

الله وحكمته. وهذا أمر يتوقف على إثبات أن كل حادث لابد له من محدث في عالم الشهادة ليصبح لهم قياس الغائب على الشاهد في ذلك، وهذا يتوقف على إثبات أن الإنسان فاعل لفعله فيكون إثبات عدل الله وحكمته متوقفا على إثبات أن الإنسان فاعل لفعله، ويكون الاستدلال بالسمع متوقفا على إثبات العدل والحكمة، وهذا يؤدى إلى الدور الباطل.

والأدلة الدينية التى يلجأ إليها المعتزلة ترجع في جملتها إلى أن الله حكيم لا يفعل العبث والقبح، عدل لا يظلم، وأفعال العباد قد كثر فيها القبيح عن الحسن والظلم عن العدل، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد وهى كذلك، فكيف يكون عدلا حكيما ؟ وكيف ننزهه عن ذلك إذا كان فعل له.

إن الإيمان بالحكمة الإلهية يعنى أن الله لا يفعل العبث أو القبيح، وإذا ثبت ذلك وكان الله هو الخالق لفعل العبد وأن العبد مجبر في فعله. فأى فائدة تكون في بعثه الرسل وإنزال الكتب، وكيف يرسل الرسول إلى من لا يستطيع أن ينفذ أوامره ونواهيه، فإذا كان هو الخالق للكفر في الكافر فما معنى أن يرسل إليه رسولا يدعوه إلى الإيمان وما معنى التكاليف لو صح أنه لا خيار للإنسان في فعله. أليس في هذا القول نفى للتكليف الشرعى؟ أليس في ذلك تجويز للعبث على الله ؟ ثم لماذا يتوعد الله العاصى إذا كان هو خالق معاصيه ولا خيار للعبد في ذلك؟ ألا يتضمن هذا القول إبطالا للوعد والوعيد والثواب والعقاب ؟ ولو كان الله خالق فعل العبد لصح أن يقع جميع أفعاله محكمة متقنة مرتبة على غاية من الاتساق، وإن لم يكن العبد ملما بكيفيتها فيجوز أن تقع القراءة والكتابة من الرجل الأمى في الأحوال العادية والظواهر الاجتماعية والشخصية تكذب ذلك، فإن في أفعال العباد من الفوضى وعدم الاتساق ما يجل مقام الحكمة الإلهية عن أن ترتبط به. فما ترى في خلقه تعالى من تفاوت [١].

---

(١) انظر المحيط: ٣٤٠ – ٣٤٨، المغنى ٨/ ١٨٥، ٢١٧، شرح الأصول ٣٣٦.

ثم إن الإيمان بالعدل الإلهى يقضى بأن يكون الإنسان حرا في فعله مادام أن الله سيحاسبه عليه ثوابا أو عقابا، لأنه كيف يصح أن يخلق الله الكفر في الكافر ثم يعاقبه عليه في الآخرة، إنه لو صح ذلك لصح لنا أن نرضى بالكفر والمعصية مادام الله خالقهما وكيف يجوز ذلك مع إجماع المسلمين على أن الواجب مجاهدة الكافر والعاصى وعدم الرضى بذلك.

ومن جهة أخرى كيف يتحقق العدل الإلهى إذا كان الله يتوعد العاصى والمذنب بالعذاب الأليم على شىء لم يفعله. أليس في ذلك نسبة الظلم إلى الله تعالى؟ أليس ذلك تجويرا له؟ إن أحدا من الخلق لا يرضى لنفسه بأن يشوهها بفعل ما تنفر عنه الطباع لعلمه بقبح ذلك. فكيف تنسب أفعال العباد إلى الله تعالى وهى في معظمها ظلم وجور وفسوق وكذب، ولو كان الله خالقها لوجب وصفه بذلك [1] والله تعالى منزه عن أن يوصف بقبيح الصفات.

إن القول بالعدل الإلهى يتناقض مع القول بأن الله خالق أفعال العباد أو أنه ألجأهم إليها ثم يحاسبهم عليها في الآخرة. لذلك فإن المعتزلة كانوا أحرص الفرق الإسلامية تأكيدا على حرية الإنسان واختياره انطلاقا من مفهومهم للعدل الإلهى.

وهكذا يقدم المعتزلة كثيرا من الأدلة التى تعتمد في معظمها على الإحساس الشخصى بالفعل فإن أى متأمل لأفعاله وكيفية حصولها يستطيع أن يحكم بأن الفعل يقع حسب قصده ودواعيه وينتقد بحسبها أيضا وأن فعله متعلق به هو وليس بغيره. ومن جانب آخر نجد أن حسن التكليف والأمر والنهى والثواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالأفعال لا يصح عقلا إلا إذا كان العبد حرا فيما يفعل أو يترك ولو لم يثبت حرية الإنسان في فعله لما حسنت التكاليف ولا الأوامر والنواهى ولما حسن تعلق الثواب والعقاب بها وهذا يتعلق بالعدل والحكمة الإلهية.

---

(١) انظر شرح الأصول: ٣٤٤ – ٣٤٥، المغنى ٨/ ١٩٦، ٢٤٩.

أدلة القرآن :

أما الأدلة النقلية التى يستدل بها المعتزلة فيمكن أن تعد أدلة مكملة للاستئناس بها ولبيان أن مذهب المعتزلة لا يناقض النص القرآنى وهذه الآيات نوعان فمنها ما نشير إلى أن أفعال العباد واقعة من جهتهم ومنها ما يدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد. ولا أريد أن أستطرد هنا بذكر العديد من الآيات التى وردت في كتبهم لأن ذلك قد يطول بنا الحديث عنه مما يخرجنا من مقصودنا ويكفى الحديث عن ذلك على سبيل الإجمال .. فمن آيات النوع الأول التى تشير إلى أن أفعال العباد واقعة منهم :

أ) كل ما ورد من الآيات في التكليف والأمر والنهى والزجر والمدح والذم والثواب والعقاب يدل على أن أفعال العباد منهم. ومن ذلك مثلا ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ جَآءَهُمُ ٱلۡهُدَىٰٓ ﴾ وقولـــه: ﴿ كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡ ﴾ وقولـــه: ﴿ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ وقولـــه: ﴿ وَمَا لَكُمۡ لَا تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ .. الخ.

ب) الآيات التى تنسب الأفعال إلى العباد مباشرة: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى، قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون، وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة .. إلخ.

جـ) آيات تشير إلى أن الله جعل الأنبياء أئمة وقدوة لأممهم وجعلهم أئمة يعنى حرية الفاعل واختياره لأن الله لو جعل المرء مضطرا إلى طاعته لم يكن لفعل الأنبياء أثر في قدوتهم من ذلك قوله تعالى : أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده، إنى جاعلك للناس إماما ... إلخ.

د) آيات تميز بين فعل الله وفعل عباده مثل قوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ ، ولم يصح أن يقال أحسن الآلهة لأنه لم يوجد إله سواه ولكن

صح أحسن الخالقين، وأرحم الراحمين لوجود راحم وخالق غيره ولكن هذا اللفظ لا يستعمل عند إطلاقه إلا مضافا إلى الله.

أما آيات النوع الثانى التى تدل على أن الله ليس بخالق أفعال عباده فمنها :

أ) ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾ "بمعنى إثبات الحكمة في فعله وأفعال المخلوقين ليست كذلك لاشتمالها على القبيح والظلم والكذب لذلك لم يجز أن تكون من خلقه.

ب) ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ﴾ وهذا ينفى أن يكون في خلقه باطل كما حصل في تصرفاتنا. وهذا ينفى نسبتها إلى الله تعالى.

جـ) ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ : قال القاضى: إن الحسن ضد القبيح والآية تدل على أن الله أحسن في كل شيء خلقه ولما كان في أفعال العباد ما لا حسن فيه فقد امتنع نسبتها إليه تعالى [١].

وهناك آيات كثيرة ذكرها القاضى عبدالجبار للاستئناس بها على أن العبد خالق فعله لكنها في مجموعها لا تخرج عن معنى إثبات العدل والحكمة لله تعالى وإن إثبات ذلك عقلا ونقلا يعنى أن العبد حر في فعله.

ثم كان على المعتزلة بعد ذلك أن يوضحوا موقفهم من الآيات الواردة في القرآن الكريم والتى تنسب فعل العبد إلى الله تعالى والتى يحتج بها الجبرية على مذهبهم، فهناك آيات كثيرة قد يفهم منها معنى الجبر والاضطرار. وموقف المعتزلة إزاء هذا النوع من الآيات لم يخل أحيانا من تأويل الآية على غير معناها حتى لا تناقض الآية ما يذهبون إليه فمثلا تقول الآية الكريمة: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ ولفظ شيء هنا عام يتناول كل مسمياته ومنها أفعال العباد. لكن

(١) انظر في ذلك شرح الأصول الخمسة : ٣٥٤ – ٣٦٣ عند القاضى عبدالجبار ٣٤٦ – ٣٤٧.

المعتزلة خصصوا ذلك بخلق السموات والأرض والليل والنهار والشمس والقمر وما أشبه ذلك ولم يرد أنه خلق الكفر والظلم والكذب.

وكذلك قولـــه تعالى ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ، يتأوله المعتزلة على معنى أن الله أخبر عن إبراهيم أنه يقول لقومه: "**ستنحتون الخشب ثم تعبدونه والله خلقكم وخلق الخشب الذى ستنحتونه صنما**" فسمى الصنم عملا لهم وان كان العمل هو ما حل بالصنم من النحت والتشكيل وليس المعنى إن الله خلقكم وخلق عملكم الذى تعملونه في الصنم. والحقيقة أنه ليس هناك ما يمنع هذه الآيات عن إطلاقها وعمومها. فإنه لاشك أن الله خالق كل شيء. وليس معنى ذلك نفى حرية العبد في فعله لأن المعتزلة أنفسهم يفرقون بين معنى الخلق مضافا إلى الله وبينه مضافا إلى العبد، فالله خالق كل شيء من العدم ومنها أفعال العباد. والعبد فاعل لفعله حقيقة ولا تناقض بين المعنيين (١).

وأما قوله تعالى: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ فليس المقصود بذلك أفعال العباد وإنما المراد بها ما ينزل بالعباد من الشدائد والبلاء من قحط وغيره. ولذلك ذكر فيها الأرض وأنفسنا جميعا ثم قال بعدها: ﴿ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ ﴾ وهذا يعنى أن جميع ما يصيب العباد فهو معلوم له سبحانه وإن التحرز وإن كان واجبا فإنه يجب على العبد أيضا ألا يتحسر على ما فات (٢).

أما الآيات التى تفيد أن الله يهدى المؤمن ويضل الكافر والظالم وهى كثيرة الورود في القرآن الكريم. فإن المعتزلة يتأولون ذلك على معنى أنه حكم بالهداية للمؤمن بأن سماه مهتديا وحكم بالضلالة على الكافر بأن سماه ضالا،

---

(١) انظر المختصر في أصول الدين ١/ ٢١٤ – ٢١٥ رسائل العدل، انقاذ البشر.

(٢) المغنى ٩٨٨ – ١٠٣٠.

وكذلك قوله: ﴿ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ ، أى لا تحكم علينا بذلك" [١]. ومن الواضح أن هذا التأويل لا يمثل حلا مقبولا للمشكلة بقدر ما هو هروب منها ولم يخل موقف المعتزلة في هذه القضية من تعصب للمذهب أكثر من تعصبهم للبحث عن الحقيقة التى هي مطلب الجميع من هنا فقد ألزموا الأشاعرة كثيرا من الإلزامات التى لم يقولوا بها ولم يقصدوها وإن كان كلامهم يؤدى إليها إلا أنه يجب أن نعلم أن لازم المذهب ليس بمذهب ولقد صرح القاضى عبدالجبار في كتابه المغنى بأن هدفه من إلزام الأشاعرة كثيرا من الأمور التى لم يقولوا بها ليس المقصد به بيان وجه الحق في المشكلة بقدر ما يقصد من ذلك بيان جهل الخصم وخروجه عن الملة. ويقول القاضى عبدالجبار: اعلم أن كثيرا مما يلزمون به المقصد منه الإبانة عن خروجهم من الإجماع وارتكابهم ما يقضى الدين خلافه. لأن الذى يلزمون دون ما يذهبون إليه ولو التزموا ذلك لكان أعظم من قولهم: "والآن فقد عظم خطؤهم حتى بلغ حد الكفر" لأن الذى يصف الله بأنه خالق أفعال العباد يكون قد وصفه بالظلم والكذب من أفعال العباد، ومعلوم أن الأشاعرة لم يصفوا الله تعالى بالظلم أو الكذب، وإنما هذا إلزام لهم من المعتزلة [٢].

"والأشاعرة لم يقصدوا بقولهم إن الله خالق أفعال العباد أن يكون الله موصوفا بها كما ألزمهم المعتزلة وإنما قصدوا إثبات عموم المشيئة وإطلاق القدرة كما سيأتى.

نقد موقف المعتزلة :

لابد لنا من كلمة نوضح بها حقيقة تجاه هذه القضية. فلقد هوجم المعتزلة

---

(١) المغنى : ٨/ ٣١٦.

(٢) المغنى: ٨/ ٣١٢.

من كثير من مفكرى الإسلام وشنعوا عليهم في قولهم بحرية الإنسان واتهموا بأنهم خارجون عن الملة. وهذه الاتهامات كانت قاسما مشتركا بين معظم المفكرين الذين لم يأخذوا بمنهج المعتزلة الكلامى. فلقد هاجمهم ابن تيمية وابن القيم والطحاوى وابن حزم والأشاعرة وغيرهم.

والحقيقة أن موقف المعتزلة يحتاج إلى مزيد من الفهم والتأمل من الخصم حتى نكون أكثر إنصافا. ولعل المقدمات الأربعة التى بدأت بها الحديث عن موقف المعتزلة قد تلقى لنا ضوءا نستطيع منه أن نتفهم مقصد المعتزلة من تأكيدهم على القول بحرية الإنسان وماذا كان مقصدهم من القول بالقدرة والاستطاعة. فلم يصرح واحد منهم بأن العبد شريك الله كما اتهمهم بذلك خصومهم ولم نقرأ عن أحدهم أنه حاول أن يضيق من إطلاق القدرة أو يحد من عموم المشيئة – وإذا كانوا قد أجازوا إطلاق لفظ الخلق أو الاختراع على الله وعلى الإنسان فإن خصمهم لا يملك حجة تمنع من إطلاق ذلك على الإنسان بل إن الحجة في ذلك مع المعتزلة لأنهم يفرقون في الفعل الواحد بين ما هو لله وما هو للإنسان ويميزون بين معنى الخلق مضافا إلى الله وبينه مضافا إلى الإنسان وهم يؤكدون في الوقت نفسه بأن اللفظ عند إطلاقه فإنه ينصرف بمعناه إلى الله الخالق ومقدورات العبد أو خلقه ليس إلا الاعراض فقط التى هي الحركات والسكنات المتمثلة في أفعاله.

إن المعتزلة لم يقصدوا إطلاقا من قولهم بحرية الإنسان أن يحدوا من قدرة الله تعالى كما اتهمهم الأشاعرة وإنما قصدوا تثبيت معنى كمال العدل الإلهى وهم يعترفون على لسان القاضى عبدالجبار بأن الله مالك أفعال العباد من حيث إنه يقدر

على إبطالها ومنعهم منها [1] لأن الله هو الذى وهب العبد القدرة والاستطاعة على الفعل، وهو الذى يخلق الدواعى ويمنع الصوارف من الفعل والذى يقصده المعتزلة من وراء ذلك هو تأكيد حرية المرء ليحسن لنا أن نسائله عن نتائج أفعاله ونحاسبه على الإهمال فيها إن هو قصر أو تباطأ وإذا لم تتوفر للإنسان حريته في فعله فلا تصح مساءلته ولا محاسبته عن نتائج أفعاله لا عقلا ولا نقلا، فالهدف الأساسى عند المعتزلة هو المحافظة على المسئولية الخلقية والاجتماعية والدينية والسياسية في ضوء من العدالة والحكمة الإلهية. ولاشك أن شرف المسئولية من أسمى المقاصد في بناء المجتمع والمحافظة عليه. ومع تأكيدنا على نيل الهدف عند المعتزلة فإنه لابد أن نعترف بأنهم قد أخطأوا في كثير من الوسائل التى ظنوا أنها مؤدية إلى هدفهم بالضرورة وهنا أمور لابد من بيانها.

أولا: إن موقف المعتزلة من أفعال العباد يقوم على مفهومهم للعدل الإلهى وهم قد قاسوا أفعال الله على أفعال خلقه في الحسن والقبح وهذا خطأ فليس كل ما كان ظلما من العبد يكون ظلما من الله ولا ما كان قبيحا من العبد يكون قبيحا من الله، ولو كان الأمر كما ذهبوا إليه للزم أن يقبح منه أمور قد فعلها على مذهب المعتزلة. فإن الواحد من العباد إذا أمر غيره بأمر ما وليست فيه فائدة وهو يعلم أنه لا يفعله ثم توعده بالعذاب كان ذلك عبثا منه .. والمعتزلة يقولون: إن الله خلق الكافر لينفعه وأمره بالإيمان مع علمه بأنه يتضرر منه ولا ينتفع به فلو صح قياس فعله تعالى على أفعال عباده لصح منه ذلك. والمعلوم أنه لا يفعل العبث، وعلى أساس هذا الفهم لعدل الله تعالى قال المعتزلة بأن الإنسان يستطيع بقدرته منفردا عن قدرة

---

(١) المغنى : ١١.

الله أن يأتي فعله وأن الله لا يمنع الكافر عونا أمد به المؤمن، وأن نعمته على المؤمن والكافر سواء. ولا يجوز عندهم أن يقع الفعل الواحد مقدورا لقدرتين معا هما قدرة العبد وقدرة الله تعالى [1] وهذا خطأ. فإن امتناع مقدور واحد لقادرين مختلفين يكون صحيحا لو أن جهة التعلق كانت واحدة ويكون التعلق بالفعل بينهما على نحو من المزاحمة والممانعة. وهذا الدليل قد استعاره المعتزلة من دليلهم على التوحيد وهو دليل التمانع. وإذا صح الاستدلال بذلك على التوحيد فإنه لا يصح الأخذ به هنا، لأن هناك الهين وهنا إله معبود وعبد عابد. ولو صح هناك القول بالممانعة فلا يصح هنا لأن العبد لا يمانع الرب قدرته وفاعليته وكان على المعتزلة أن يفرقوا في ذلك بين جهة التعلق في الفعل بالنسبة لله وبينها بالنسبة للعبد لأن جهة التعلق ليست واحدة.

فالفعل يتعلق بقدرة الله من جهة الخلق من العدم ولا يصح أن يتعلق من هذه الجهة بقدرة العبد كما يتعلق في الوقت نفسه بقدرة العبد من جهة أحداثه وفعله ومن جهة أحكامه وصفاته، وهو من هذه الجهة لا يصح أن يتعلق بقدرة الله وما دامت جهة التعلق مختلفة فلا معنى إذن لتخصيص المعتزلة للآية ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ بأنها لا تشمل أفعال العباد. وليس في هذا ما يمس جوهر العدل الإلهي في شيء.

ثانيا: من أدلة المعتزلة أن الله لو كان خالقا لفعل العبد لصح أن يقع به ومنه الظلم والكذب والفسوق والله تعالى يتنزه عن ذلك. وهذا أيضا لا حجة فيه والموقف يحتاج إلى شيء من التأمل، فلاشك أن الله منزه عن الظلم

---

(١) المغني : ٨ / ١٠٩.

والكذب ولكن ليس معنى هذا أنه غير خالق لها. والله تعالى خلق الأكل والماء والمشى، ولا يوصف بأنه آكل أو شارب أو ماش، وإنما يوصف بذلك من فعل الأكل والشرب والمشى وهو الإنسان. وهنا يجب أن نوضح أن مفعولات الله ومخلوقاته المنفصلة عنه والمباينة له والقائمة بغيره لا تجوز أن تجرى أحكامه عليه ولا يتصف هو بها، وذلك كالمرض والجوع والعطش وأفعال العباد. فإن الله خالق كل هذه الأشياء من العدم وهى مخلوقة له وقائمة بغيره فلا يجوز أن يتصف بها فلا يقال أنه تعالى آكل أو جائى أو شارب كما لا يقال أنه ظالم أو فاسق. لأن هذه الأمور يتصف بها المحل الذى تقوم به وتعود أحكامها إليه وهو الإنسان ولا يجوز أن يتصف بها من خلقها في غيره، أما فعله تعالى القائم به الذى هو مصدر فعل يفعل فعلا كفعل الخلق والرزق والإحياء والإماتة فإنه تعالى يتصف به وتعود أحكامه إليه سبحانه فيقال هو الخالق الرازق المحيى المميت. فإذا قيل أن الله خالق أفعال العباد فليس معنى هذا انه يجوز أن يتصف بها أو تعود أحكامها إليه. تعالى الله عن ذلك. بل تعود أحكامها إلى الإنسان الذى فعلها وقامت به وصارت فعلا له. من هنا فإن جمهور أهل السنة يصرحون بأن الله خالق أفعال العباد حقيقة وأن العباد فاعلون لها حقيقة ولا منافاة بين الأمرين أبدا وليس في ذلك ما يقلل من جلال الله ولا صفاته ومن لم يفرق في هذه المسألة بين فعل الله القائم به وبين مفعولاته المنفصلة عنه فإنه يلزمه أحد أمرين كلاهما محظور، فهو إما أن يوصف الله بأفعال عباده وفيها الظلم والكذب، وإما أن ينفى عنه ما أثبته لنفسه من خلقه لكل شىء، وكلا الأمرين على خطر عظيم [1] لأن الله تعالى لا يوصف بشىء من مخلوقاته بل صفاته قائمة بذاته وهذا مطرد على أصول

---

(١) انظر في نقد موقف المعتزلة: منهاج السنة لابن تيمية ٢/ ١٧، ٢٦١ – ٢٧٠، القدر: ١٢١ – ١٢٤.

أهل السنة أنهم يفرقون بين الخلق والمخلوق، ويقولون: إن خلق السموات والأرض غير السموات والأرض، وقد علم بصريح العقل أن الله إذا خلق صفة في محل كانت صفة لذلك المحل وليس لله، فإذا خلق حركة في جسم كان الجسم هو المتحرك وليس الله. وإذا خلق لونا أو ريحا أو مرضا فإن الجسم القابل هو المتصف بهذه الأمور وليس الله فكذلك إذا خلق إرادة أو محبة أو بغضا كان الإنسان هو المحب المريد المبغض وإذا خلق فعلا للعبد كان العبد هو الفاعل فينسب الفعل إليه هو وليس إلى الله.

ثالثا: إن العلاقة الموجودة بين قدرة الإنسان وفعله هى العلاقة الموجودة بين السبب والمسبب، حقيقة أنها علاقة ضرورية ولكنها في الوقت نفسه ليست القدرة مستقلة بالتأثير في مسببها وأنها لابد أن ينضم إليها شروط أخرى يجب تحققها ويمتنع عنها العوائق المانعة من تأثيرها في مسببها حتى تتم العلاقة ويتحقق وجود المسبب، ذلك أن كل مسبب ليس مستقلا بالتأثير منفردا ذلك لأن له شريكا يعاونه وله أيضا ضد يمانعه فإذا لم تتم معاونة الأسباب الأخرى المشاركة وتنتفى الأضداد والعوائق المانعة لم يحصل المسبب فالمطر وحده لا ينبت النبات بل لابد أن تنضم إليه عوامل أخرى لا تقل في تأثيرها عن المطر، فلابد من اعتدال الهواء، وكون التربة صالحة. فإذا نزل المطر وبذر النبات في أرض جدباء وفى صخر فمن العبث أن ننتظر إنبات الزرع لأن التأثير هنا منتف لانتفاء المحل القابل للأثر. والزرع لا ينمو ولا يؤتى ثماره إلا بتعهد صاحبه له وصرف الآفات المضرة عنه، والطعام لا يغذى الإنسان منفردا بل لابد من قابلية الجسم لنوع الطعام وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة في الجوارح وكل ذلك لا يفيد شيئا ما لم يكن الجسم قد صرفت عنه الآفات والعوائق.

وأفعال العباد في علاقتها بقدرة العبد من هذا النوع، فلا يتم تأثير القدرة

في مقدروها إلا بتوافر أسباب كثيرة هي في ذاتها خارجة عن قدرة الإنسان لكنها في الوقت نفسه معينة لها على تحصيل مطلوبها، فلا يتم المطلوب إلا بوجود المقتضى، والارتفاع المانع، وكل سبب معين أو شرط مطلوب تحققه في حدوث الفعل يعتبر جزءا من المقتضى العام للفعل ويكون مؤثرا في إحداث الفعل بقدر حاجة الفعل إلى تحصيله ومعاونته وليس في الوجود سبب مقتض للفعل بذاته مستقل عن الأسباب المعاونة، وإذا كان بعض الباحثين يسمى الأسباب المساعدة شروطا والبعض يسميها مقتضيات فإن هذا نزاع لفظى لا يلتفت إليه هنا لأن المقصود هنا هو بيان أن الفعل لا يحصل إلا بتوفر هذه العوامل المساعدة لسببه ولا مشاحة في تسميتها سببا أو شرطا وينبغى ألا يصرف نظرنا هذا الخلاف اللفظى عن دور هذه الأسباب في التأثير في الفعل وتوقف الفعل عليها. وحينئذ فلابد في كل فعل من توفر ثلاثة أمور:

١- وجود المقتضى التام للفعل.

٢- توفر الأسباب المساعدة أو الشروط الخارجية.

٣- انتفاء المانع العائق.

فإذا تحققت هذه الأمور فلابد من وجود الفعل أما أن يكون في الوجود علة تامة تستلزم معلولها فهذا باطل. ولا فرق في ذلك بين الأسباب الطبيعية وغيرها.

فإذا تم لنا ذلك فليس من الصواب في شيء ما يقوله المعتزلة من أن قدرة العبد تؤثر في مقدورها على سبيل الاستقلال لأن علاقة القدرة بمقدورها كعلاقة الأسباب بمسبباتها في ضرورة التلازم بينهما فإذا كان السبب لابد لـــه من مسبب فإن السبب ليس مستقلا بالتأثير في المسبب، ومما يوضح لنا هذه القضية أن أفعال الإنسان الظاهرة ليست إلا ترجمانا أمينا لما يدور بخاطره من عوامل وانفعالات وتفكير وإرادة، لأن كل إنسان لا يقوم بعمله من فراغ بل يسبقه نوع من العمل العقلى يتقرر به تنفيذ الفعل وكيفية إحداثه واختيار الظرف المناسب لذلك، وهذه العملية تتم تحت سيطرة الدواعى إلى الفعل أو الصوارف عنه التى يتم بناء عليها ترجح الإرادة جانبا على جانب أخر، فهى عملية قلبية باطنة تؤثر بدورها في أعمال الجوارح الظاهرة، ومعنى هذا أن أعمال الجوارح ليست مستقلة عن أعمال القلب والعقل معا، والمعتزلة أنفسهم يصرحون بأن أعمال القلوب – ومنها الخواطر – مما ليس للإنسان اختيار فيها لأنه غير عالم بكيفيتها، ففيها جانب لا يخضع لاختيار المرء بقدر ما يخضع للمشيئة الكونية العامة لله. وهنا لابد أن نقرر مطمئنين أن العبد ليس مسقتلا بالتأثير في فعله بل لابد من اعتبار هذا الجانب الباطنى القلبى ودوره في التأثير على الأعمال الظاهرة، وهذه الأعمال الباطنة من جملة المقتضى للفعل وتأثيرها فيه كتأثير القدرة نفسها في مقدروها، فادعاء المعتزلة أن القدرة وحدها مستقلة بالتأثير ادعاء باطل لأن القدرة هنا كالواسطة في خلق الفعل والفعل لا يستغنى عنها في أحداثه ولكنها ليست مستقلة بالأحداث بمفردها، هذا شأن جميع الأسباب والمسببات، فالله يخلق أعمال الجوارح بأعمال القلوب ويكون لأحد الفعلين تأثير في الآخر بهذا الاعتبار وتكون أفعال القلوب من جملة الأسباب المؤثرة في أفعال الجوارح لأن القدرة المؤثرة في الفعل عبارة عما يكون الفعل به كالقصد

والإرادة وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة في الجوارح وغير ذلك وكل واحد من هذه الأمور يؤثر في الفعل بقدر توقف الفعل عليه، فإذا تخلف واحد منها كالقصد أو الإرادة توقف الفعل لتخلف سببه أو نقصه.

وبهذا التفصيل يثبت أن للإنسان أثرًا في فعله ولكنه ليس الأثر المستقل بالإيجاد بل هو واحد من مجموع الأسباب المؤثرة بانضمام بعضها إلى بعض غاية ما هناك أنه السبب المباشر للفعل ولهذا أسند التأثير إليه هو دون بقية الأسباب.

وبهذا صح أيضا أن يضاف الفعل إلى العبد في كثير من آيات القرآن الكريم مثل "يعملون يفعلون تتقون يؤمنون يتفكرون" ولكون هذا الأثر ليس مستقلا بالتأثير في إيجاد الفعل صح أن يضاف الفعل إلى الله، وأن تتوقف مشيئة العبد على مشيئة الله، فقال سبحانه: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ ، ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ ولهذا أيضا تنتفى شبهة أن أفعال العباد ليست مقدورة لله كما تنتفى شبهة الجبر ولا يؤثر في ذلك من موقف المعتزلة من قضية العدل الإلهى عن شيء.

ب – موقف الأشاعرة من حرية الإنسان:

يختلف موقف الأشاعرة في هذه القضية عن موقف المعتزلة تبعا لاختلاف المبدأ الذى يصدر عنه كل منهما. رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة القائل بحرية الإنسان في أفعاله وقدرته عليها ومع أن الأشاعرة يجمعون على مخالفة المعتزلة في هذه القضية فإنهم لم يتفقوا فيما بينهم على رأى جامع بينهم في علاقة قدرة الإنسان بفعله وأثرها فيه، فلقد ذهب أبو الحسن الأشعرى في تحديد علاقة الإنسان بفعله إلى أن قدرة الإنسان لا أثر لها في خلق الفعل أو إحداثه ولا فى صفة من صفاته ولكن تتعلق به على وجه آخر يسمى كسبا، فالفعل مخلوق لله مكسوب للعبد في وقت واحد، وإن الله تعالى يحاسب العبد في الآخرة ليس لكونه خالقا للفعل أو

فاعلا لـــه وإنما لكونه محلا للفعل وكاسبا لـــه، والواحد منا إنما سمى فاعلا بمعنى أنه مكتسب لفعله وليس بمعنى أنه خالق لـــه أو مخترع، والشىء إذا وقع بقدورة محدثة يكون كسبا لمن وقع بقدرته ووصفا لـــه [١] والفعل بجميع صفاته مخلوق بالقدرة القديمة ولا أثر للقدرة الحادثة في شيء منه.

هذا هو رأى أبى الحسن الأشعرى كما جاء في الإبانة والمقالات وكما نقله عنه أتباعه من بعده [٢].

وينبغى أن ننبه هنا سلفا إلى أن الأشعرى لم يصرح في كتبه بأن الإنسان مجبور في فعله أو ملجأ إلى فعل المعصية ولكنه صرح في جميعها بأن الله يخلق في العبد الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية والخير والشر، وصرح في الوقت نفسه بأن قدرة المرء لا أثر لها في مقدورها ولا في صفاته وإنما يكتسب العبد صفة فعله لمقارنة قدرته لحدوث ذلك الفعل وإيجاده، ولا ينبغى أن نقف مع الأشعرى عند حدود الألفاظ أو ظواهرها بل يجب أن نبحث عن مضمونها ومحتواها وعن المعنى الذى يقصده الأشعرى من وراء ذلك.

لقد قصد الأشعرى من نفى تأثير القدرة الإنسانية في مفعولها إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير وعدم مشاركة القدرة المحدثة لها في شيء من ذلك، فهو لم يقصد أساسا أن الإنسان مجبر في فعله وأن الله حمله على المعصية قهرا بقدر ما كان يهدف إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير ولكن هنا سؤال، يطرح نفسه علينا. إذا كان الأشعرى قد أكد أن قدرة الإنسان لا أثر لها في مقدورها ولا في شيء من صفاته وإنما تنفرد القدرة الإلهية بالتأثير فيه. أليس هذا القول هو الجبر المقنع ؟ ثم إن الكسب الذى أثبته الأشعرى في تحديد علاقة

---

(١) المقالات ٢/ ٢٠٥، الإبانة ٥٠ – ٥٤.

(٢) انظر الأربعين أى ٢٢٨.

القدرة الحادثة بأفعالها لا يمكن تعقله لأنه قد نفى أى أثر للقدرة في أحداث الفعل أو في صفاته فما معنى الكسب إذن وما الفائدة منه إذا كان لا أثر له ؟

ثم علام يكون الثواب والعقاب في الآخرة إذا كان الإنسان مسلوب التأثير في أفعاله ؟ ثم كيف تصح التكاليف إذا كان المرء لا يستطيع أن يؤثر في الفعل المكلف به إيجادا أو تركا؟

لقد تنبه أصحاب الأشعرى إلى ما في هذا القول من مغالاة في نفى حرية الإنسان في فعله وإلغاء أثر القدرة الإنسانية في مقدورها فحاولوا تفسير المذهب بما يتفق مع منطق العقل والنقل معا، وتعددت محاولتهم في ذلك واختلفت اتجاهاتهم في تعريف الكسب الذى أتى به الأشعرى وفى تحديد علاقة القدرة بمقدورها، غير أن هذه المحاولات في معظمها لم تستطيع أن تتخلص من التقليد للمذهب والتبعية لـــه فجاءت محاولاتهم مضطربة وانفرادية بحيث لا يستطيع الباحث أن يخرج بنظرة عامة وشاملة حول موقف الأشاعرة بعامة من حرية الإنسان وقدرته على فعله اللهم إلا إجماعهم على القول بالكسب – مخالفة للمعتزلة – مع اختلافهم في تفسير هذا الكسب ومضمونة.

أ – ولقد عرف الباقلانى الكسب بأنه : تصرف في الفعل مع مقارنة قدرة العبد له وهذا التصرف يكسب الفعل صفة زائدة على مجرد وجوده، وهذه الصفة الزائدة هي معنى كونه كسبا. فالفعل يكتسب بعض الصفات الخارجية التى تعود عليه من نظرة المجتمع لـــه وهذه الصفات سواء كانت سيئة أو حميدة هي أثر اقتران القدرة الحادثة بالفعل، أى أن الكسب على هذا المعنى يعتبر نظرة أخلاقية تعود إلى الفعل من تقييم المجتمع لـــه فيكون الفعل خيرا أو شرا حسب نظرة المجتمع إليه، ومعلوم أن وصف الفعل بصفة خلقية لا ترجع على الفاعل في شيء حسب موقف الأشاعرة وإلى الفعل نفسه، بل ترجع إلى الشرع وموقفه من الفعل أمرا

ونهيا، وهنا لا نجد أثرا للإنسان الفاعل أيضا في وصف الفعل بل يرجع الأثر إلى شيء خارج عنه سواء كان المجتمع أو الشرع هو الذى يضفى على الفعل صفة الخلقية، وإذا كان الباقلانى قد قصد إلى إثبات أثر القدرة الإنسانية في صفات الفعل فإن صفات الفعل عندهم ليست مكتسبة من الإنسان الفاعل ولا هي أثر لقدرته بل ترجع هذه الصفة إلى الشرع، فموقفه في الكسب يجب أن يرتبط بموقفه العام من القضية كلها (أعنى الحسن والقبح) وإلا وقع في التناقض، لأنه إذا جعل وصف الفعل أثرا لقدرة الإنسان يكون قد نفى أثر الشرع في وصف الفعل، وإذا جعله أثرا لموقف الشرع من الفعل يكون قد نفى أثر القدرة عنه. وأحد الموقفين لازم له بالضرورة على مذهبه.

ب - ويقول الشهرستانى : إن الله تعالى أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد الإنسان وتجرد له وسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته [1] غير أن تحقق الفعل في الخارج ليس أثرا للعبد ولا لقدرته بل يخلقه الله عند إرادة العبد لـــه في العادة، وينبغى أن يتفطن إلى أن الإرادة التى أثبتها الشهرستانى ليس من خصائصها التأثير في الفعل إيجادا أو إعداما، وإنما هي تخصص وترجح جانب الفعل أو الترك أما التأثير فيه إيجادا أو إعداما فهو من خصائص القدرة وليس الإرادة.

وقال بعضهم : إن الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالفعل على غير جهة الحدوث أى أنها تتعلق بصفات الفعل وليس بإحداثه وهذا الرأى يرجع إلى رأى الباقلانى.

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستانى : ١/ ١٣٢.

جـ - وقال الاسفراييني : إن حقيقة الكسب من المكتسب وقوع الفعل بالقدرة الحادثة مع انفرادها به، وهذا الرأى يقترب من رأى المعتزلة حيث يثبت الفعل واقعا بالقدرة منفردة أما تسمية هذا الإحداث كسبا فهو تعصب للمذهب وتقليد لـــه ولا مشاحاه في الألفاظ ما دام يثبت أثرا للقدرة في مقدورها سواء سمى هذا الأثر كسبا أو إحداثا أو فعلا.

وقال بعضهم : إن قدرة العبد تتعلق بالفعل على وجه واحد فقط أما قدرة الله فتتعلق به من جميع الوجوه، وليس معنى كون الفعل كسبا من حقائقه التى تخصه بل هو معنى طارئ على مجرد وجود الفعل فكون الفعل كسبا وصف للوجود بمثابة كونه معلوما وليس من ماهية الوجود كما أشار إلى ذلك الباقلانى فيما سبق.

وهذه التفسيرات في مجموعها لم تجد لها قبولا لدى مفكرى الإسلام فضربوا بها المثل في الضعف والهنة وعدم الإقناع فقيل في الشيء الضعيف إنه « أو هي من كسب الأشعرى » لأن هذه التفسيرات كلها لا تخرج عن نوعين من التفسير: نوع يثبت لقدرة العبد أثرا في فعله غير أنه يسمى هذا الأثر كسبا فالخلاف بينه وبين المعتزلة لفظى هذا تعصب منه للمذهب كما سبق.

نوع يلغى أثر القدرة في فعلها وهذا لم يقبله عاقل يميز بين الفعل الاختيارى والاضطرارى ولو استقرأنا معنى الكسب في اللغة والقرآن لم نجد في واحد منها ما يؤيد ما يذهب إليه الأشاعرة من معان، قال الجوهرى في الصحاح: الكسب الجمع وهو طلب الرزق يقال كسبت شيئا واكتسبته وكسبت أهلى خيرا وكسبت الرجل مالا فكسبه وهذا مما جاء في اللغة على فعلته ففعل وقد جاء الكسب في القرآن على ثلاثة أوجه :

الوجه الأول: عقد القلب والعزم على شيء ما، قال تعالى: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴿٢٢٥﴾ ﴾ (١).

الوجه الثاني: كسب المال من التجارة أو غيرها قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ﴿٢٦٧﴾ ﴾ (٢).

الوجه الثالث: بمعنى السعي والعمل لطلب الرزق وتحصيله، قال تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ ﴿٢٨٦﴾ ﴾ (٣)، وذكر به أن " تبسل نفس بما كسبت " فهذا كله بمعنى العمل ولم يرد في واحد منها أن الكسب بمعنى اقتران الفعل بالقدرة الحادثة أو وقوعه بها أو هو وصف زائد على وجود الفعل، فليس في اللغة أو القرآن ما يؤيد تفسيرات الأشاعرة لمعنى الكسب. قد يقال ليس هناك ما يمنع من استعمال الألفاظ استعمالا اصطلاحيا خاصا، وهذا شيء مستعمل وجائز.

ولكن لا ينبغي أن نفسر آيات القرآن بالمعاني الاصطلاحية الخاصة ولا أن نحمل ألفاظ اللغة وهي عامة على المعاني الاصطلاحية ونفسرها بها.

ومهما يكن من شيء فلقد تطور مذهب الأشعري في خلق الأفعال على يد أصحابه من بعده وخاصة المتأخرين منهم، فأبو المعالي الجويني قد نظر إلى القضية كلها من خلال نظرته إلى التكاليف الشرعية فلا يصح عقلا أن يكلف الله عبده بما لا يقدر على القيام به، ولا يجوز أن يأمره بفعل ما وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه، ولا يصح أيضا أن يهب الله الإنسان قدرة غير مؤثرة في أفعاله

(١) البقرة: ٢٢٥.
(٢) البقرة: ٢٦٧.
(٣) البقرة: ٢٨٦.

لأن نفى التأثير عن القدرة كنفى القدرة تماما، كما لا يصح أن يكون تأثير القدرة في أحوال الفعل أو صفاته كما يقول الباقلانى، لأن التأثير في أحوال الفعل كلا تأثير. ثم إن الأحوال عند الباقلانى لا توصف بالوجود أو العدم .. فكيف يعقل التأثير فيها .. مع ذلك لابد لنا من نسبة الفعل إلى فاعله والأمر هنا لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية :

الاحتمال الأول : أن تكون قدرة الله هي المؤثرة في الفعل على سبيل الاستقلال ولا يكون هناك أثر لقدرة العبد أصلا، وفى هذه الحالة تبطل التكاليف الشرعية لأن من شرط التكليف استطاعة العبد القيام بما كلف به ونفى تأثير قدرته في مقدورها هو نفى لاستطاعته بالكلية وبذلك تبطل الشرائع.

الاحتمال الثانى: أن يقع الفعل بعضه بالقدرة الحادثة وبعضه بالقدرة القديمة وهى في هذه الحالة يتحقق شركة العبد لربه في الخلق .. وهذا ما حكم الشرع ببطلانه، وبالإضافة إلى ذلك فإن الفعل الواحد لا يتجزأ لأنه لا بعض له حتى يقسم إليه.

الاحتمال الثالث: أن يقع الفعل بتأثير القدرة المحدثة على سبيل الاستقلال وفى هذه الحالة يكون العبد مستبدا بالخلق والاختراع مع أن الشريعة قضت أنه لا خالق إلا الله فبطلت الأقسام الثلاثة فلا يصح نسبة الفعل إلى الله مطلقا، ولا إلى الله وإلى العبد على سبيل الشركة، ولا ينسب إلى العبد منفردا منعا لاستبداده بالخلق والاختراع، وينبغى أن ننظر إلى الفعل من جهتين مختلفتين فالفعل واقع بقدرة العبد لاشك في ذلك غير أن السؤال هو: من خلق هذه القدرة ؟ لأنها ليست من خلق الإنسان لأنه غير عالم بتفاصيلها فهى ليست من صنعه والله هو الذى خلق هذه القدرة ووهبها للإنسان ليفعل بها، وإذا كان الله هو خالق القدرة وبها يقع فعل الإنسان فيجب أن يضاف الفعل إلى الله خلقا وإيجادا واختراعا والله قد ملك العبد إرادة واختيارا ويصرف بها هذه القدرة، فإذا وقع بالقدرة شيء فيجب

أن يضاف ذلك إلى من خلقها وليس إلى من يتصف بها لأن القدرة التى وقع بها الفعل بمثابة الأداة التى يفعل بها الإنسان والله تعالى خلقها على قدر معين وهيأ للعبد أسباب العمل بها وسلبه العلم بتفاصيلها وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه الدواعى المستحدثة وخلق فيه إرادة الفعل وعلم أن الفعل سيقع على قدر معين فوقع الفعل على القدر الذى علمه وبالقدرة التى أحدثها في العبد وللعباد اخيارهم واتصافهم بالاقتدار. ولما كانت القدرة خلق الله تعالى وبها يقع الفعل فيجب أن يضاف مقدورها إلى الله مشيئة وعلما وقضاء وخلقا حيث إنه نتيجة ما انفرد الله بخلقه وهو القدرة، ويضاف إلى العبد على جهة غير جهة الخلق والاختراع وهى جهة الكسب، فالعبد فاعل مختار مطالب بالشرائع والأمر في ذلك كما يقول الجوينى: كالعبد الذى يأذن لــه صاحبه في بيع شيء معين فإذا باعه العبد بدون إذن سيده بطل التصرف وإذا باعه بعد إذنه صح تصرفه منه، والبيع في الحقيقة ينسب إلى السيد وليس إلى العبد لأنه لو لم يأذن السيد لما صح البيع فالعبد يؤمر بالتصرف ويوبخ ويعاقب على عدم التصرف [(١)].

ويرى الجوينى أن من ينفى أثر القدرة الحادثة في فعلها يكون مكذبا للرسل قاطعا للشرائع بالكلية لأنه قد تقرر عند أصحاب العقول أن الله تعالى أمر ونهى ومكن من الفعل والترك ثم توعد بالثواب والعقاب في الآخرة، وتبين النصوص القاطعة أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر، ومن نظر في كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث على المكرمات والزواجر عن الفواحش والموبقات، وما يتعلق بها من الحدود والعقوبات ثم تلفت إلى الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق الرسل .. ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستمر على التقليد مصمم على جهله، ففى

(١) انظر العقيدة النظامية ٣٠ – ٣٦.

المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون [١].

ولقد رفض الجوينى بعض أدلة الأشاعرة على أن الله خالق أفعال العباد، كالاستدلال بالآية "لا يسأل عما يفعل" "يفعل ما يشاء .. خالق كل شىء" لأن الاستدلال بمثل هذه الآيات على سبيل قدرة الإنسان إن هي إلا كلمة حق يراد بها باطل، كما صرح الجوينى حقيقة أن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل لكن إثبات هذه الحقائق لا ينفى قدرة الإنسان على فعله كما أن الرب تعالى يتقدس عن الخلف والكذب.

ومع أن الجوينى ينسب الفعل إلى قدرة العبد على سبيل الحقيقة فإنه لا يقول بأن العبد خالق أفعاله لأن هذا الإطلاق يشعر باستقلال العبد في إيجاد الفعل من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه شيئا من الاستقلال فإنه في نفس الوقت يحس بشىء من عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجودا إلى القدرة، والقدرة تستند إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة. وهكذا بقية الأسباب حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب المستغنى بذاته على الإطلاق، وهكذا فان قدرة العبد سبب في فعله لكنها غير مستقلة بالتأثير لأن كل سبب مستغن من وجه ومفتقر من وجه آخر، والقول بنفى أثرها يبطل الحسيات والمعقوليات معا، كما أن القول استقلالها وانفرادها يلغى أثر السبب البعيد فيها – وهو خالق القدرة المحدثة – والقول الحق هو التوسط بأن ينسب الفعل إلى القدرة القديمة من جهة الخلق والقدرة الحديثة على جهة الكسب.

والجوينى يقترب في موقفه هذا من رأى المعتزلة. فهو يثبت للإنسان قدرة مؤثرة في أفعاله لكى تصح قضية التكاليف الشرعية وهذا ما حرص عليه

(١) النظامية ٣٠ – ٣٦.

المعتزلة وخاصة القاضى عبدالجبار، ولكن يبقى الخلاف بينهما في اللفظ دون المعنى والمضمون، لأن كلا الطرفين يؤكد أثر قدرة الإنسان في فعله، وتسمية هذا الأثر خلقا أو كسبا ليس بذى شأن لأن كلا منهما يستعمل اللفظ في غير ما يستعمله الآخر [١].

وهذا الموقف جعل بعض متأخرى الأشاعرة يتهم الجوينى بالخروج على المذهب والردة عنه إلى مذهب المعتزلة القائلين بحرية الإنسان [٢]، وهذا لا يغض من قيمة النظرة الصحيحة التى أخذ بها الجوينى في موقفه لأن هذا أقرب إلى الحق من رأى الأشعرى والباقلانى على سواء.

د - ثم انتقلت فكرة الجوينى إلى تلميذه أبى حامد الغزالى فأخذ بها وأثبت للإنسان قدرة على سبيل الجملة لكنها قدرة ناقصة لأنها لا تتناول إلا بعض الممكنات دون بعض [٣]، والذى يقرأ تراث الغزالى يجد أنه نظر إلى القضية من مستويين متمايزين تماما.

إن المستوى الأول وأعنى به نظرته التقليدية التى أخذ بها بمذهب الأشاعرة والتى يحرصون فيها على رفض مذهب المعتزلة وتفنيد أدلتهم التى قدموهم للبرهنة على حرية الإنسان سواء كانت هذه البراهين عقلية أم سمعية وفى هذا المستوى نجد الغزالى أشعريا متأثرا بأستاذه الجوينى فهو يثبت للإنسان قدرة ويثبت لها تأثيرها في مقدورها لكن هذا التأثير ليس هو الخلق أو الاختراع وإنما هو الكسب الذى قال به أبو الحسن الأشعرى وهو وقوع الفعل بالقدرة المحدثة.

---

(١) انظر الجوينى: الإرشاد ١٨٩ - ٢٠٩ ط الخانجى سنة ١٩٥٠، اللمع: ١٠٦ - ١٠٧ تحقيق د. فوقية حسين ط الدار القومية للطباعة والتأليف والترجمة والنشر.

(٢) انظر حاشية السيالكوتى على شرح الدوانى للعقيدة العضدية ص ٨٥.

(٣) انظر مثلا: المقصد الاسنى ٨٥.

وفى هذه النظرة التقليدية يعنى الغزالى كغيره من الأشاعرة - بايراد الحجج التى احتج أبو الحسن الأشعرى والباقلانى والجوينى ليؤكد بها أن الله خالق أفعال العباد تصديقا لقوله تعالى ﴿ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ وأن قدرته تامة لا نقص فيها وفى نفس الوقت فإن فعل الإنسان يتعلق بقدرته لكن ليس على سبيل الاستقلال لأنه غير عالم بتفاصيل كسبه، وانفراد الله بخلق فعل الإنسان لا يخرجه عن كونه مقدورا للعبد أيضا لكن على جهة أخرى غير جهة الخلق وهى جهة الاكتساب، لأن الله خالق القدرة والمقدور جميعا والقدرة التى وقع بها فعل العبد خلق للرب ووصف للعبد وليست كسبا، والفعل الواقع منها خلق للرب ووصف للعبد وكسب له ويسمى الفعل باعتبار تلك النسبة كسبا، ولا يرى الغزالى في ذلك نوعا من الجبر لأن الإنسان يدرك بعقله التفرقة بين الحركة الاختيارية وبين حركة الرعشة الاضطرارية، وإذا بطل كون الإنسان مجبورا وبطل كونه مستقلا بفعله لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد فيقال: الفعل واقع بقدرة الله خلقا وايجادا وواقع بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالكسب وليس من ضرورة تعلق القدرة بمقدورها أن يكون على جهة الاختراع فقط [1].

وتعلق فعل العبد بقدرته على جهة الكسب يثبت له الاختيار في فعله ولا ينفى أن الكل بخلق الله لأن الاختيار نفسه من خلق الله تعالى، وفى هذا المستوى التقليدى يهتم الغزالى بتفنيد أدلة المعتزلة التى يحتجون بها على مذهبهم في حرية الإنسان، وليس الغزالى بدعا في ذلك فإن هذا شأن جميع الأشاعرة فلقد تناولوا المشكلة من خلال معالجة المعتزلة لها وتتبعوا أدلتهم بإيراد الاعتراضات التى يمكن أن يحتجوا بها، ومقصدهم من ذلك هو إبطال مذهب المعتزلة، فلقد كان حرصهم على إبطال مذهب الخصم أكثر من حرصهم على بيان وجه الحق

(١) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ١/ ١٩٣ من الأحياء.

في القضية. ومنهجهم في تناول هذه المشكلة منهج جدلى. فهم يتناولونها بقولهم: أن قال الخصم كذا قلنا كذا، وإن قيل كذا قلنا كذا، ويمكن أن يعترض عليهم بكذا ويتضح من هذه الطريقة أنها لا تعنى ببحث القضية وصولا إلى الحق فيها بقدر ما تعنى بإبطال رأى الخصوم. والحقيقة أن هذا المنهج لم يكن وقفا على الأشاعرة وحدهم وإنما كان قاسما مشتركا بينهم وبين المعتزلة.

المستوى الثانى: وأعنى به تلك النظرة الصوفية التى تناول بها الغزالى قضية الحرية الإنسانية. فالغزالى – شأن جميع الصوفية – نظر إلى الإنسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضاء الأزلى ومقدراته وفى هذا المستوى نجد الغزالى يرجع أفعال الإنسان إلى سببها البعيد محرك الأسباب جميعها وهو الله تعالى. فإرادة الإنسان تخضع في حركتها لمجموعة من الدواعى والخواطر التى تحركها نحو فعل معين، وهذه الخواطر من خلق الله وليست من خلق الإنسان، واختيار الإنسان لفعل ما يخضع في حركته لقوة هذه الدواعى أو ضعفها نحو هذا الفعل أو نحو ضده، فالله تعالى إذا خلق اليد سليمة وخلق الطعام اللذيذ وخلق الشهوة للطعام في المعدة وخلق العلم في القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة وأنه لا مانع من تناوله فعند اجتماع هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على تناول الطعام، فانجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختيارا ولابد من حصوله عند تمام أسبابه، وإذا انجزمت الإرادة بخلق الله تعالى إياها تحركت اليد الصحيحة إلى الطعام لا محالة فتكون حركة اليد بخلق الله تعالى للقدرة وانجزام الإرادة. ويتضح من هذا التسلسل في خلق الأسباب أن الغزالى يحرص على تأكيد أن عملية الاختيار ذاتها ليست من صنع الإنسان بل هي تنمية طبيعية لمجموعة من الأسباب المتقدمة عليها وكلها من خلق الله وليست من خلق الإنسان والعبد محل ومجرى لهذه الأسباب كما صرح الغزالى بذلك "... فمعنى كون مجبورا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارا أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا فإذن هو مجبور في

اختياره"[1].

وترتيب هذه الأسباب في قلب الإنسان يكون حسب ترتيبها في قضاء الله فهو ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وظهورها بالتفصيل في فعل العبد يكون أيضا بقدر معلوم، وعنه عبر القرآن بقوله: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [2] وعن القضاء الكلى العبارة بقوله: ﴿ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ ﴾ [3].

وأما العباد فإنهم مسخرون تحت مجارى القضاء والقدر، ومن جملة القدر خلق الحركة في يد الكاتب بعد خلق صفة القدرة فيها، وإذا ظهرت آثار هذه الأسباب وحصلت مسبباتها في فعل الإنسان فيظن المرء أن الفاعل هو الإنسان حقيقة فيقال فلان قتل فلانا، وفلان رمى السهم فأصاب و ... والحقيقة أن ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ ، ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ﴾ ، ﴿ قَـٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾. وعندما تتحير العقول في بحبوحة عالم الشهادة فمن قائل أنه جبر محض، ومن قائل أنه اختراع صرف، ومن متوسط قائل أنه كسب ولو فتح الله لهم باب السماء فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت لظهر لجميعهم أن كل واحد صادق من وجه وان القصور شامل لجميعهم فلم يدرك واحد منهم كنه هذا الأمر ولم يحط بجوانبه، وتمام علمه ينال بإشراق النور من كوة نافذة إلى عالم الغيب، ومن حرك سلسلة الأسباب والمسببات وعلم كيفيتها وكيفية تسلسلها ووجه ارتباط سلسلتها بمسبب الأسباب انكشف لـه سر القدر، وعلم يقينا أنه لا خالق إلا الله، ولا مبدع سواه [4]، فليس للعبد أن يدفع المشيئة الحالة في قلبه، ولا انصراف القدرة إلى مقدورها، ولا وجود الحركة بعد بعث

(١) انظر مواضع متفرقة من الأحياء وخاصة ١٣/ ٢٥٠٣.

(٢) القمر: ٤٩.

(٣) القمر: ٥٠.

(٤) الإحياء ٨/ ٢٠٧٧ – ٢٠٧٨.

المشيئة للمقدرة فهو مضطر في الجميع، وإن كان لظاهره اختيار فهو في عين الاختيار مجبور [(١)] وفى هذا المستوى لا نلتقى بالغزالى الأشعرى المقلد وإنما نجد الغزالى الصوفى الذى يتحدث بلسان أصحاب الأحوال والكشف، وهو في هذا المستوى قد رفض موقف الأشاعرة القائلين بالكسب ورأى أنهم – وإن أصابوا من وجه – فإن القصور شامل لجميعهم.

والقضاء الذى يتحدث عنه الغزالى فيجعل المرء مسخرا لتنفيذ أوامر هو القضاء الكونى الشامل لكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، فهو قضاء عام متعلق بالخطة العامة لصلاح الكون ومنه الإنسان، وكان ينبغى على الغزالى أن ينظر إلى القضية خلال نظرته للقضاء التكليفى الشرعى الذى جاءت به الرسل وأنزلت الكتب، لأن الإنسان ليس مطالبا بتنفيذ القضاء الكونى ولا مكلفا به لأنه من الغيوب التى استأثر الله بعلمها. أما القضاء الدينى فهو ما عليه مدار التكليف أمرا ونهيا، ثوابا وعقابا، وعدا ووعيدا .. والإنسان مكلف بتنفيذ ما قضاه الله دينا وشرعا على ألسنة الأنبياء وسيحاسب على التقصير أو التفريط في أوامر هذا النوع من القضاء. أما القضاء الكونى فلا علاقة له بأفعال العباد وينبغى ألا ينظر إليه في ذلك لأنه لو صح ذلك لجاز لمن كفر أن يحتج على فعله بأن هذا هو قضاء الله له.

وإذا علمنا أن القضاء الدينى هو الذى ينبغى أن تتعلق به أفعال العباد كان لنا أن ننظر إلى القضية كلها خلال نظرتنا للتكاليف الشرعية التى قضاها الله دينا، وما ينبغى أن يتوفر لذلك من قدرة مؤثرة واستطاعة وتمكين حتى يتحقق معنى التكليف والثواب والعقاب.

والمثال الذى احتج به الغزالى ليس مثالا تكليفيا وإنما مثال كونى طبيعى

---

(١) الإحياء ١٣/ ٢٥٠١.

إذ من الثابت أنه عند الإحساس بالجوع تتحرك الدواعى الباعثة على تناول الطعام، فتحرك الإرادة جوارح الإنسان لتحصيل طعامه. والله لا يحاسب المرء على تناول طعامه وشرابه وإنما يحاسبه على كون الطعام حلالا أو حراما، لأن حاجة الجسم إلى الطعام شيء طبيعى يتعلق بالأوامر الكونية والنواميس الطبيعية المنبثقة في جسم الإنسان، أما تناول الطعام الحلال فهذا متعلق بقضاء دينى موقوف على حرية الإنسان واختياره وامتثاله للأوامر والنواهى التكليفية الشرعية لا الكونية فكان ينبغى على الغزالى أن يفرق بين النوعين من القضاء حتى تكون نظرته إلى القضية صحيحة في ذاتها.

هـ - وعند ابن حزم نجد أن أفعال العباد تتوقف على التوفيق والخذلان وهما إمداد من الله لمن يشاء لـــه الهداية أو الغواية، فهما خلق الله وما يبنى عليهما يكون خلقا له كذلك، فالله خلق النفس الإنسانية مميزة عاقلة معذبة ملتذة متألمة، وخلق فيها قوتين متعارضتين هما قوة التمييز وقوة الهوى، وكل واحدة منهما تريد الغلبة لنفسها فإذا عصم الله النفس وأراد لصاحبها خيرا غلب قوة التمييز على قوة الهوى وأمدها بعون من عنده يسمى التوفيق، فتقع أفعال العباد على وفق الأوامر الشرعية فتسمى طاعة، وهذه هي الهداية، وهى من الله، ومن خلقه في العبد، وإذا أراد ببعض عباده سواء أمد قوة الهوى بمدد من عنده يسمى خذلانا فتتغلب على قوة التمييز فتقع أفعاله على خلاف الأوامر الشرعية فتسمى معصية .. وهذا هو الضلال، والنفس وقواها مخلوقة لله تعالى، وكل قوة فيها تجرى أفعالها على ما طبعها الله ولا يغلب قوة على أخرى إلا خالق هذه القوى.. وهو الله [١].

---

(١) الفصل لابن حزم: ٣/ ٥٠ - ٥١.

ولفظ الخلق عند ابن حزم من الألفاظ التى ينبغى ألا تستعمل إلا في حق الخالق سبحانه لأن هذه الكلمة تعنى الإبداع والاختراع من العدم وهذا لا يجوز إلا على الله سبحانه وتعالى فلا يضاف الخلق إلى الإنسان بهذا المعنى. أما إذا استعمل الخلق مضافا إلى الإنسان فيعنى به ظهور الفعل فيه باعتباره محلا له والله تعالى هو خالق الفعل فيه [١]، وعلى هذا التفسير يكون الفعل مخلوقا لله مفعولا للعبد، والفعل يقع بقصد الإنسان ومشيئته واختياره ومن ينكر هذه القضية يكون مكابرا للعقل. يقول ابن حزم: "إن إضافة التأثير إلى من ظهرت فيه من جماد أو عرض أو حى ناطق أو غير ناطق فهو الذى تشهد العقول بصحته وتقضى الشرائع به" [٢]، ثم أن الله خلق فينا علما تعرف به أنفسنا الأشياء على ما هى عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا فيسمى فعلا لنا .. وخلق تصرفنا في الصناعات والعلوم ولم يخلق في الجمادات شيئا من ذلك، فنحن مختارون قاصدون مريدون مستحسنون، أو كارهون منصرفون بخلاف الجمادات ولا يجوز القول بأننا مالكون مخترعون لأفعالنا، لأن الملك والاختراع لله وحده إذ كل ما في العالم مخترع له [٣]، فخلق الفعل عند ابن حزم ليس للعبد دخل فيه وإنما هو من صنع الله، وكونه طاعة أو معصية يرجع إلى التوفيق والخذلان وهما من الله وليس من العبد. إذن ما هو الدور الذى من أجله يصح نسبة الفعل إلى الإنسان ؟ يجيب ابن حزم على ذلك بأن هذه النسبة ترجع إلى ظهور الفعل من الإنسان باعتباره محلا له وليس باعتبار أنه خالقه ومخترعه. وإذا كان الإنسان يحس من نفسه الاختيار أحيانا فينبغى أن يعلم أن الاختيار قوى من قوى النفس، والنفس وقواها مخلوقة لله، وقريب من هذا التفسير كان مذهب الرازى

---

(١) الفصل : ٣/ ٦٤ – ٦٥.

(٢) الفصل: ٣/ ٧٩ – ٨٠.

(٣) الفصل: ٣/ ٩٣ – ٩٤.

والآمدى، حيث رأيا أن قدرة الإنسان لا تصلح للإيجاد والأحداث وأن العادة قد جرت أن يخلق الله فعل العبد عند تحقق إرادته الجازمة (١).

هذا عرض لمذهب أبى الحسن الأشعرى في خلق الأفعال أو ما يسمى بحرية الإنسان وكيف تطور المذهب على يد أتباعه من بعده، ويتضح لنا مما سبق أن الأشاعرة كانوا يستعملون الخلق بمعنى الإبداع والاختراع، ولهذا لم ينسبوا إلى الإنسان صفة الخلق لأنه لا خالق بهذا المعنى إلا الله. والمعتزلة يستعملون الخلق بمعنى التقدير للأمور وحسن تأتيها. ولهذا لم يروا حرجا في وصف الإنسان بأنه خالق أفعاله، ولو أمعن الطرفان النظر فيما لدى كل منهما لبدا الخلاف بينهما لفظيا أكثر منه جوهريا، فالمعتزلة يعترفون بأن الإنسان لا يقدر على خلق الجواهر ولكنه يخلق الأعراض فقط التى هي حركات وسكنات. ومعلوم أن الأعراض صفات تلحق الجواهر وتقوم بها، وهذا محل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فهل قدرة الإنسان صالحة لخلق الأعراض أم لا ؟ نفى ذلك أبو الحسن الأشعرى وبعض أصحابه من بعده وأجاز ذلك المعتزلة. فالفريقان يتفقان على أن خلق الجواهر من العدم لا يكون إلا لله ولكن الخلاف بينهما حاصل في خلق الأعراض فقط.

ومهما يكن من أمر فإن الأشاعرة قدموا أدلة كثيرة للبرهنة على صحة مذهبهم في نفى خلق الأفعال عن الإنسان ولابد أن أستعفى نفسى مسبقا عن ذكر تفاصيل هذه الأدلة لأنها كثيرة ومتنوعة لكنها على سبيل الإجمال تنقسم إلى قسمين:

قسم يحرصون فيه على إيراد حجج المعتزلة على مذهبهم في حرية

---

(١) انظر في ذلك: الأربعين للرازى ٢٢٨ – ٢٣٠، ٢٣٩، نهاية العقول ١/ ١٤٢ – ١٤٩، غاية المرام للآمدى: ٢١٤ – ٢٢٤.

الإنسان وتتبعها بالتفنيد والاعتراض ليبطلوا بذلك مذهبهم. ومعظم الأشاعرة قد عقد صفحات كثيرة في مؤلفاتهم لإبطال مذهب الخصوم في ذلك. كما جاءت أدلة بعضهم في صورة ردود على اعتراضات موجهة إليهم من الخصم .. وسأكتفى هنا بموقف ابن حزم في رده على بعض اعتراضات المعتزلة.

١- مما يحتج به المعتزلة أن الله لو كان خالقا لفعل الإنسان وفيه الكفر والظلم لوجب إتصافه تعالى بما خلق فيكون غاضبا وساخطا على ما خلقه في عبيده، ويرى ابن حزم أن الله قد خلق إبليس وفرعون وهو ساخط عليهما أيضا، كما خلق الخمر والميسر وهو ساخط عليهما كذلك (١)، ويتضح من رد ابن حزم أنه لا فرق بين خلق المادة أو الجوهر واستعمال المادة نفسها، فالله خلق العنب وخلق مادة التخمير ولكن الإنسان هو الذى جمع بينهما في مادة الخمر فأصبح محرما وكان يمكنه أن يستعمل كلا منهما منفردا في شيء آخر ينتفع به فيكون حلالا.

٢- لو خلق الله أفعالنا ثم عذبنا على ما خلق فينا لكان في ذلك طعن في عدله، ولكن ابن حزم يرفض هذه الحجة لأنه لو لزم ذلك لجاز أن يعذبنا على كل حركة أو إرادة تقع منا. ولو قيل أنه يعذبنا على حركتنا وإرادتنا لقلنا أنه لا يعذبنا إلا على ما خلقه فينا الذى هو ظاهر منا بخلاف أمره، وهو منسوب إلينا مكتسب من جهتنا لإيثارنا إياه لا على ما خلقه فينا (٢).

٣- يحتج المعتزلة بأنه لو كان الله خالق الكفر والفسوق والعصيان لوجب الرضى بكل ذلك لأن الرضى بالقضاء والقدر واجب على كل مسلم، ولكن ابن حزم يرى أنه لا يلزم الرضى بكل ما قضى وقدر بل يجب الرضى

---

(١) انظر الفصل: ٣/ ٧٠ – ٧١.

(٢) انظر الفصل: ٣/ ٩١.

بما قضى علينا من المصائب دون المعاصى [١].

أما الآيات الواردة في القرآن التى تسند أفعال العباد إليهم كإضلال الشياطين لهم وإنسائهم إياهم ذكر الله والوسوسة، فإن هذا كله محمول على معنى الإلقاء في القلب، وهو من الله خلق لــه في قلوب الناس والناس محل لهذه المخلوقات ومظهر لها، وابن حزم ليس منفردا بذكر هذه الاعتراضات وتفنيدها بل هذا شأن معظم الأشاعرة، فلقد فعل ذلك الرازى في (الأربعين) (ونهاية العقول)، والآمدى في (غاية المرام)، والجوينى في (الإرشاد) على اختلاف بينهم في طريقة المناقشة والاعتراض.

القسم الثانى: وفيه يهتم الأشاعرة بذكر الأدلة التى اعتمدوا عليها في إقامة مذهبهم على سلب صفة التأثير عن قدرة الإنسان وفى أن الله خالق أفعال العباد، والبراهين التى يحتجون بها نوعان: عقلية، ونقلية. فالأدلة العقلية نجدها مكرره بألفاظها أحيانا كثيرة عند جميع الأشاعرة ابتداء من أبى الحسن الأشعرى حتى الرازى من المتأخرين، ومن هذه الأدلة :

١- لا يجوز أن يكون الإنسان خالقا لأفعاله، لأنه لو كان العبد خالقا لها لكان عالما بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها فوجب ألا يكون خالقها [٢].

٢- ان قدرة العبد لو كانت صالحة للايجاد لوجب أن يتعلق بها كل ما من شانه أن يوجد لأن الوجود قضية واحدة في كل ما من شأنه أن يوجد لأن الإمكان صفة مشتركة بين جميع الممكنات والمؤثر في الممكنات لابد أن

---

(١) انظر الفصل: ٣/ ٩٢.

(٢) انظر اللمع للجوينى: ١٠٦ – ١٠٧، الانشاء: ١٩٠ –١٩١، العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٤١٧، الأربعين للرازى: ٢٣٠.

يكون واجبا في نفسه لأن الممكن لا يؤثر في الممكن. وهذا يدل على أن قدرة الإنسان لا تعلق لها بايجاد شيء من الممكنات [1].

وهاتان الحجتان يمكن الرد عليهما بأن العالم بنفسه فقط هو الذى يعلم تفاصيل الأمور أما العالم بعلم فلا يعلمها إلا على سبيل الإجمال فقط وهو القدر الذى يمكنه الانتفاع به من المعلوم، وكذلك فإن القادر بذاته هو الذى يقدر على جميع الممكنات أما القادر بقدرة فان بعض الممكنات فقط هي التى تتناولها قدرته دون بعض.

٣- لو كان العبد خالقا لفعله لكان قادرا عل اعادته ثانيا لأن الاعادة بمثابة المنشأة الأخرى وهى أدخل في الامكان من الأولى. ولذلك استدل بها المسلمون على قدرة الرب على اعادة الخليقة. وإذا لم تكن القدرة صالحة للاعادة فلا يصح كونها صالحة للخلق [2]، ويجاب على هذه الحجة بأن هذا شأن القادر بذاته فقط أما القادر بقدره فليس من شأنه ذلك.

كما استدل الأشاعرة بكثير من الآيات التى تسند الفعل إلى الله تعالى كقولــه: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ ، ﴿ رَبُّكُمۡ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ ﴾ ، ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ .... الخ إلى غير ذلك من الآيات التى امتلأت بها كتب الأشاعرة وهى آيات لا يمكن للخصم أن يسلم بوجهة نظر الأشاعرة فيها بسهولة، نظرا لما فيها من تعسف في التأويل أحيانا وخروج بالآية عن مقصودها التى سيقت من أجله أحيانا أخرى.

ومهما يكن من أمر فهذا عرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من حرية

---

(١) انظر الأربعين: ٢٣٩.

(٢) الإرشاد: ١٩٤ أصول الدين للبغدادى: ١٣٤ – ١٣٧.

الإنسان وقدرته على فعله، ومما سبق يتضح لنا أن من أهم أسباب الخلاف بينهما هو عدم تحديد معنى المصطلحات والألفاظ التى يتناقشون حولها في النفى والإثبات، فالمعتزلة يثبتون صفة للإنسان بمعنى التقدير وحسن تأتى الأمور والأشاعرة ينفون الخلق عن الإنسان بمعنى الاختراع والإبداع من العدم فلم يلتق الطرفان على معنى واحد في النفى والإثبات، وكذلك فلقد حرص المعتزلة على تأكيد معنى العدل والحكة والإلهية لله سبحانه فرأوا ضرورة القول بحرية الإنسان، حتى يكون للتكليف فائدة وللثواب والعقاب معنى لأن الثواب عندهم من الأمور المستحقة على الله للعباد، أما الأشاعرة فرأوا وجوب تأكيد معنى القدرة وعموم المشيئة وهذا يتعارض مع القول بحرية الإنسان، أما الثواب والعقاب فهما تفضل من الله وليس بمستحقين للعباد. فالجهة التى نظر منها المعتزلة غير الجهة التى نظر منها الأشاعرة فلم يلتقيا أيضا على معنى واحد في المبدأ الذى يصدرون عنه. وهذا مما عمل على اتساع دائرة الخلاف بينهما.

وإذا كان الأشاعرة قد غالوا في نفى قدرة الإنسان على فعله أو سلب تأثيرها فيه فإن المعتزلة أيضا قد غالوا في القول بحرية الإنسان واستقلاله في فعله حيث جعلوا أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى.

والموقف الحق في ذلك هو ما كان عليه سلف الأمة وأئمتها، حيث أثبتوا قدرة الإنسان وقالوا إنه فاعل لفعله حقيقة لا مجازا، والله خالق فعله حقيقة لا مجازا. فقدرة الله تتعلق بالفعل من جهة الخلق من العدم وقدرة الإنسان تتعلق به من جهة فعله وإحداثه ويجب أن ينظر إلى هذه القضية من خلال نظرتنا للإنسان وأنه مخلوق لله على هيئة مخصوصة وصفة معينة يمكن بها من أحداث إرادته وفعله، وأن الله إذا أمره بشيء فإنما يأمره بما هو متمكن من فعله، وإذا نهاه عن شيء فإنما ينهاه عما هو متمكن من تركه، والهيئة

المخصوصة التى خلق عليها هي التى تمكنه من ذلك، وفعله واقع بقدرته التى منحها الله له ليتمكن بها من الفعل والترك، وهو في حال فعله يكون منفعلا بالقدرة الإلهية فهو فاعل منفعل في وقت واحد والرب تعالى هو الذى قدره ليكون فاعلا في الوقت الذى هو فيه منفعل بقدرته تعالى، وسبب الخلط في هذه القضية نشأ من استعمال الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة بدون تفصيل لمعناها، فالأشاعرة يمتنعون من إطلاق لفظ المحدث على الإنسان ويجعلون صفة الإحداث خاصة بالله وحده مع أن القرآن ملئ بإسناد الفعل إلى الإنسان سواء كان هذا الإسناد عاما كما في قوله "يفعلون – يعملون" أو كان خاصا كما في قوله "يقيمون الصلاة يؤتون الزكاة يتذكرون، يجاهدون في الله حق جهاده .. الخ"، وجاء لفظ الأحداث مسندا إلى العبد صراحة في قولـه ﷺ : **﴿ من أحدث حدثا أو آوى محدثا ﴾**، وفى قول السلف: "إذا أحدث الله بك نعمة فأحدث لـه شكرا" وكان على الأشاعرة أن يبينوا معنى الأحداث الذى قصدوا نفيه عن الإنسان هل هو من هذا النوع الذى أثبته القرآن له أم غيره لأن الألفاظ المستعملة هنا ثلاثة أقسام :

١– قسم يطلق على الله فقط مثل: البارئ – المبدع – البديع.

٢– قسم يطلق على العبد فقط مثل: الكاسب – المكتسب – المختلق.

٣– قسم يطلق بالاشتراك عليها والإضافة هي التى تميز المعنى المراد والمناسب للمضاف إليه وذلك مثل : الصانع – الفاعل – القادر. فإذا قيل أن هذا الشيء من صنع الله فإن الذهن ينصرف إلى ما تتضمنه هذه الإضافة من معنى جلال الخلق وحكمته، بخلاف ما إذا قيل أنه صنعه الإنسان، فإن الذهن أيضا ينصرف إلى ما يحيط بذلك من تفاوت وقصور.

أما لفظ الخالق عند الإطلاق فلا يستعمل إلا في حق الله سبحانه وإذا قيد وأضيف فيستعمل في حق الإنسان كذلك، فالذى ينفى هذه الألفاظ على إطلاقها

يكون مخطئا في هذا النفى ويجب أن يسأل ماذا تقصد بالمعنى المنفى من ذلك، فإذا فصل القول على هذا النحو يزول ما في هذه القضية من إبهام وغموض.

وكذلك لفظ الأثر والتأثير فإن الأشاعرة – ما عدا الجوينى – يجمعون على نفى أثر قدرة الإنسان في فعله ويمنعون إطلاق هذا اللفظ مضافا إلى الإنسان والقرآن الكريم قد استعمل لفظ "الأثر" صراحة مضافا إلى الإنسان قال تعالى: ﴿ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمْ ﴾ فسمى أفعالهم أثرا لهم لوقوعها بتأثيرهم فيها، ومن حق المعتزلة أن يستدلوا بهذه الآية على أن الفعل المتولد من فعل الإنسان ومن أثاره، ولا يمتنع أن يقال على الإنسان أن هذا الفعل أثر من آثاره أو أنه مؤثر في فعله، لأن التأثير تفعيل من أثرت في الشيء تأثيرا فأنا مؤثر فيه. قال الجوهرى في الصحاح : التأثير إبقاء الأثر في الشيء وهو من الألفاظ المشتركة فقد يراد بالتأثير الانفراد بالإبداع والاستقلال بالاختراع وقد يراد به نوع معاونة أما في صفة الفعل أو في وجه من وجوهه.

وقد يراد به أنه سبب مباشر في خروج الفعل من العدم إلى الوجود فهذه المعانى الثلاثة موجودة في لفظ التأثير والاستعمال هو الذى يحدد المعنى المراد فالذى ينفى المعنى على إطلاقه يكون مخطئا وواهما ويجب أن يسأل أيضا ماذا تعنى بالتأثير المنفى ؟ فإن أريد به الانفراد بالاختراع أو المعاونة في وجه من وجوه الفعل أجبناه إلى ذلك. وإذا أراد نفى التأثير بمعنى أن قدرة العبد ليست سببا مباشرا أو واسطة في خلق الفعل وإيجاده فهو واهم في ذلك. لأن الله كما خلق النبات بالماء وخلق جميع المسببات بأسبابها خلق فعل العبد بقدرته وإرادته وكما أن النبات لا يخرج بدون الماء فكذلك فعل الإنسان لا يقع إلا بقدرته، وليس في إضافة التأثير إلى العبد بهذا المعنى شرك كما توهم الأشاعر، وليست قدرة العبد مستقلة – شأن جميع الأسباب – كما توهم المعتزلة، ففعل الإنسان يرتبط

بقدرة الإنسان وجودا وعدما كارتباط جميع الأسباب بمسبباتها ويدخل في ذلك جميع ما خلق الله في السموات والأرض، واعتقاد تأثير الأسباب منفردة على سبيل الاستقلال وهم، كما أن اعتقاد نفى أثرها دخول في المحال، لأن من شرط تأثير الأسباب في مسبباتها حصول الشرط وانتفاء الموانع، فمشيئة العبد وإرادته وقدرته سبب مباشر في فعله، لكن يجب أن ينظر إلى ذلك في ضوء أن الإنسان مخلوق لله، وأن فعله قد يكون سببا لآثار محمودة أو مذمومة وهذه الآثار قد يترتب عليها آثار أخرى من جنسها ومن غير جسنها وهلم جرا، وقد يكون العمل الصالح إثابة على عمل صالح سابق كما قد تكون السيئة جزاء على سيئة مثلها سابقة وكلها فعل العبد لكن بعضها يستلزم البعض ويترتب عليه كترتيب الأسباب والمسببات، فإذا وقع من العبد معصية فقد يحتج عليها بأنه مجبر وقضى عليه بذلك. لكنه إذا تأمل موضع قدمه فسوف يجدها عقوبة على معصية سابقة وقد تكون هذه المعصية خلو القلب عن الاشتغال بالطاعة لأنه حينذاك يكون مؤهلا للاشتغال بالمعصية وسبق بيان ذلك.

والأشاعرة حين نظروا إلى الإنسان اعتبروه منفعلا فقط لما يجرى به القدر، وجعلوا حركته كحركة الخاتم في الأصبع ويكون عندهم معنى قام وقعد وصلى وصام مثل معنى مرض وارتعد ومات، وأهملوا كونه سببا مباشرا في كل ما يصدر عنه من أفعال وجهلوا أن المسبب لا يوجد بدون سببه .. أما المعتزلة فنظروا إلى الإنسان على أنه فاعل فقط وليس منفعلا في فعل ونسوا أن السبب لا يستقل بالإيجاد والتأثير ما لم تتوفر شروطه وترتفع موانعه وكل من الفريقين قد نظر إلى القضية من جهة واحدة. والحق في ذلك هو الجمع بين النظرتين، لأن أحد الموقفين لا يناقض الآخر فيضاف الفعل إلى العبد إضافة المسببات إلى أسبابها لأنه واقع بقدرته ويضاف إلى الرب إضافة المخلوق إلى

خالقه ولا يمتنع أن يكون الفعل الواحد أثرا لقدرتين تكون أحداهما سببا في الأخرى.

ومن الألفاظ المجملة التى تستعمل في هذه القضية نفيا وإثباتا بدون تفصيل لمعناها لفظ الجبر، فيقال الإنسان مجبر في فعله أو غير مجبر بدون تفصيل لمعنى الجبر في النفى والإثبات، فإذا قيل أن الإنسان مجبر في فعله أوهم ذلك أنه مضطر ومكره على ما يقع منه سواء كان طاعة أو معصية، وإذا قيل أنه غير مجبر أوهم ذلك أنه مستقل بإيجاد فعله واخترعه من العدم، والسلف لم يستعملوا هذا اللفظ نفيا وإثباتا منعا لهذا الإبهام وإنما ورد في السنة لفظ "الجبل" قال ﷺ: " لأشج عبد القيس، إن فيك لخلقين يحبهما الله ورسوله، الحلم والاناة، قال: أخلقين تخلقت بهما أم خلقان جبلت عليهما ؟ فقال: بل خلقان جبلت عليهما، فقال: الحمد لله الذى جبلنى على خلقين يحبهما. وذكر المروذى أن رجلا قال: إن الله لم يجبر العباد على المعاصى. فرد عليه آخر فقال: إن الله جبر العباد، أراد بذلك إثبات القدر، فسألوا عن ذلك احمد بن حنبل فأنكر عليهما جميعا النفى والإثبات حتى تابا عن ذلك وأنكر سفيان الثورى استعمال لفظ الجبر نفيا وإثباتا وقال: إن الله جبل العباد، وقال الأوزاعى، إن أناسا سألوا إسحاق الفزارى في ذلك وقال لهم : تكلموا حتى أسمع مقالتكم، فقالوا لـــه: قدم علينا ناس من أهل القدر فنازعوا في القدر فنازعناهم فيه حتى بلغ بنا وبهم إلى أن قلنا : إن الله جبرنا على ما نهانا عنه وحال بيننا وبين ما أمرنا به، ورزقنا ما حرم علينا. فقلت : يا هؤلاء إن الذين أتوكم بما أتوكم به قد ابتدعوا وأحدثوا حدثا وإنى أراكم قد خرجتم من البدعة إلى مثل ما خرجوا إليه. أى إلى بدعة أخرى، وقال الزبيدى : أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر ولكن يقضى ويقدر ويخلق ويجبل عبده على ما أحب، وقال الأوزاعى : "ما أعرف للجبر

أصلا في الكتاب والسنة فأهاب أن أقول ذلك" [١]، ذلك أن الجبر لفظ مجمل، يقال أجبر الأب ابنته على النكاح إذا حملها قهرا على ذلك، وجبر الحاكم اللص على رد السرقة إذا اضطره إلى ذلك فهذا بمعنى القهر والتسلط والإكراه وليس معناه انه جعله محبا ومريدا ومختارا لما يفعل .. واستعمال الجبر في فعل الإنسان بهذا المعنى يكون خطأ لفظا ومعنى فإن الله أجل من أن يقهر عبده على المعصية ثم يحاسبه عليها، وإنما يجبر الله العاجز بأن يجعله قويا مستطيعا فيخلق فيه القدرة والإرادة وهما سبب الفعل، ويمنع عنه العوائق المانعة وهذا شرط في وقوع الفعل فيقع الفعل بقدرة العبد وإرادته بعد أن يجبره الله بخلقها فيه، واستعمال الجبر بمعنى القهر والإكراه في الأوامر التكليفية غير وارد في الشرع أو العقل أصلا.

وإذا كان الله تعالى قد خلق العبد وقدرته التى يقع بها فعله فإنه لا يوصف بما تقترفه هذه القدرة من أثام وشرور وإن كان خالقا لها وهذا مما أخطأ فيه المعتزلة. وكان عليهم أن يفرقوا في ذلك بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه فتارة يطلق الفعل ويراد به مسمى المصدر كما يقال نسجت الثوب نسجا وقدرته تقديرا، ويراد بذلك نفس العملية التى يتم بها نسج الثوب وتقديره وهى سابقة على إيجاد الثوب مكتملا في الخارج، وتارة يراد نفس الثوب المنسوج وجمهور أهل السنة يصفون الله بفعله القائم به كالخلق والتقدير والرزق والإحياء والإماتة ويصفونه بمخلوقاته المنفصلة كالخلق والتقدير والرزق والإحياء والإماتة ويصفونه بمخلوقاته المنفصلة عنه المباينة لـــه، وأفعال العباد من جملة مخلوقاته المنفصلة عنه لأنها ليست فعله القائم به

---

(١) ذكر هذه الآثار الامام ابن تيمية في كتاب القدر: ٨/ ١٠٤ – ١٠٥ مجموع الفتاوى.

بل هي قائمة بالعبد فلا يوصف تعالى بها وإنما يوصف بها من وقعت فعلا لـــه وهو العبد ومن لم يفرق في هذه القضية بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه اضطرب عليه الأمر، فالله خلق الأكل والشرب والمشى والقيام والقعود. والإنسان هو المتصف بذلك لأنه هو الآكل والشارب والقائم والقاعد. وكذلك الكذب والظلم والمعاصى فإن الله هو الخالق لذلك والإنسان هو المتصف بها لأنه هو الفاعل لها فيعود حكمها إليه هو وليس إلى من خلقها فيه كما توهم المعتزلة [١].

* * *

(١) انظر في موقف السلف : رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية، كتاب القدر صفحات : ١٠٣ – ١٠٥، ١١٨ – ١١٩، ١١٣ – ١٨٧، ٣٨٥ – ٣٩٥، ٤٠٣ – ٤٠٥، ٤٦٢ – ٤٦٣، ٤٦٧ – ٤٦٨، شفاء العليل لابن القيم في مواضع متفرقة وخاصة ١٨٥ – ١٩٥، ٢٠٠ – ٢٠١.

الفصل الثالث

الأثر الاجتماعى والسياسى
لمذهب المعتزلة فى القول بحرية الإنسان

يعد هذا الفصل نتيجة طبيعية لخطوات البحث السابقة فى أبوابه وفصوله المختلفة، ولعل ما سبق من الحديث عن موقف المعتزلة يوضح لنا أنهم يضعون الإنسان، مباشرة أمام مسئوليته الاجتماعية والسياسية، وأمام الدور الذى يجب أن يضطلع به فى مجتمعه بالتوجيه والإرشاد، كما وضعه فى نفس الوقت أمام مسئوليته الشخصية عن أفعاله هو خيرها وشرها، كما اتضح لنا من الفصول السابقة أن علاقة الله بالإنسان ليست علاقة قهر أو تسلط ولا إكراه وإنما هى رعاية للأصلح للعبد ولطف له وعناية بشئون أحواله دينا ودنيا، فهو لا يريد الشر ولا يجبر أحدا على فعله، ولا يكلف فوق الطاقة وإذا كلف العبد فإنما يهبه القدرة والاستطاعة على فعل الشيء وضده ويمنحه الإرادة الحرة ليختار بمشيئته المطلقة ما يرغب فيه ويترك ما ينفر عنه ليصح بعد ذلك مساءلته عن اختياره ومحاسبته على قصوره فى الاختيار أو تقصيره فى الفعل وهذا تصديقا لقوله تعالى: ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَـٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴾ ، ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ ، ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾.

وانطلاقا من موقف المعتزلة وإيمانهم بحرية الفرد فى فعله نجد أنهم يضعون الإنسان أمام قضايا مجتمعه باعتباره مسئولا عنها ومكلف بنوع من الرقابة الذاتية على مصلحة الأمة وحارسا أمينا على إحلال المعروف بين أبناء الجيل وارتفاع المنكر ومحاربته، وهذه مهمة اجتماعية أخلاقية يضطلع بها

الإنسان نتيجة ما زوده الله من قدرة وارادة وحرية فى الاختيار فهو مسئول – بقدر استطاعته عما يجرى فى المجتمع من انتهاك للقيم الأخلاقية والدينية وتزداد مسئوليته عن إحلال المعروف وإنكار المنكر بقدر إحساسه وشعوره بقدرته على التأثير على المجتمع بالتغيير نحو الأفضل.

ويتمثل هذا الأثر الاجتماعى فى موقف المعتزلة من قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فلقد اعتبروها أصلا من أصولهم الخمسة التى أقاموا عليها مذهبهم الكلامى ولم يختلفوا فيما بينهم على القول بوجوبها على الإنسان واعتبروه مسئولا عن القيام بها، وأحب أن أنبه هنا سلفا أن المعتزلة لم يقولوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا بعد أن أكدوا حرية الإنسان فى فعله وثبتوا أركانها، لأنه ما لم يكن الإنسان حرا مختارا فلا يكون هناك أمر ولا نهى.

إذ كيف يمكن القيام بهذه المهمة فى المجتمع الذى يسوغ لأفراده أن يتعللوا بالجبر وأنهم مضطرون فى أفعالهم القبيحة كما لا يكون هناك معنى للأمر بالمعروف أو الائتمار به مادامت فكرة الجبر تسيطر على عقول الناس.

أما الأثر السياسى فقد تمثل فى موقف المعتزلة من قضية الإمامة وشروطها ومسئولية الإنسان عن إقامة الإمام العادل، ومتى يجوز له الخروج على الإمام وخلعه ومدى مسئوليته عن السكوت على الإمام الظالم وعدم الثورة عليه. ولا يعنينا هنا الحديث تفصيلا عن مثل هذه القضايا وإنما يهمنا بيان ارتباطها بفكرة المعتزلة عن حرية الإنسان وقدرته على أفعاله، لأن دور الإنسان فى القيام بهاتين المهمتين يعد أثرا لحريته ونتيجة طبيعية لقدرته ومسئوليته. ولنبدأ حديثنا ببيان موقفهم من القضية الأولى :

أ – مسئولية الإنسان عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

يتميز مذهب المعتزلة الكلامى بأنه قد أحاط الحرية الإنسانية بسياج متين

من الضمانات التى تكفل للفرد والمجتمع حياة فاضلة فى مجتمع فاضل، ذلك أنهم يجعلون حرية الإنسان محورا ترتكز عليه مسئوليته عن نفسه وعن مجتمعه على سواء، كما اعتبروا انهيار المجتمع أو فساده مسئولية فى عنق الفرد والجماعة يجب أن يحاسب عليها كل "حسب موقعه من المسئولية.

واهتمام المعتزلة بهذا المبدأ ليس لتنمية وعى الفرد بمسئوليته الفردية فقط وإنما يضاف إلى ذلك وعيه بمسئوليته الجماعية وتقوية شعوره بها وإحساسه نحوها، كما أن فى القيام بهذا المبدأ نفسه ضمانا وحماية للتكاليف الشرعية بإقامة قواعدها وتثبيت أركانها ودعائمها. ذلك أن الضمير الإنسانى كثيرا ما يصاب بحالات من الضعف أو العطب فتتعطل أجهزة الرقابة الذاتية للفرد ويحتاج الأمر آنذاك إلى نوع من الرقابة الخارجية تتمثل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولاشك أن العمل الأخلاقى الذى يتم تحت هذه الرقابة الخارجية أقل مرتبة من غيره الذى يقوم به الإنسان بدافع ذاتى نابع من إحساسه بمسئوليته، ولكن ينبغى ألا ننسى أن الإنسان ليس ملكا يمشى على الأرض أو هو منزها عن الخطأ ومتعليا على حالات الضعف، وفى مثل هذه الحالات التى تضعف فيها الرقابة الذاتية نجد أن رقابة المجتمع يمتد أثرها فى حمل الإنسان على إتيان المعروف ونهيه عن إتيان المنكر.

وهنا لابد من طرح سؤال على الذهن. من المسئول عن إقامة المعروف ومنع المنكر ؟ هل هو الفرد بشخصه على سبيل التعيين فيكون فرضا عينيا ؟ أم يكفى فى ذلك وجود الإمام وتكليفه به. أم أن القضية مسئولية مشتركة يتضامن فى القيام بها المجتمع كله بحيث إذا أهملت بأن حل المنكر بدل المعروف تقع المسئولية على المجتمع كله إمامه ومأمومه ؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال نود أن نعرف أولا ما هو المعروف وما

هو المنكر حتى نكون أكثر تحديدا لما نقوله؟ فالمعروف لا يخرج فى معناه عن كونه الأمر الحسن سواء كان حسنا عقليا أم شرعيا والمنكر لا يخرج عن الأمر القبيح سواء كان قبحه عقليا أم شرعيا "... فالمعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه. والمنكر هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه [١] ولم يختلف المعتزلة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولكن اختلفوا فى جهة الوجوب. هل هى العقل أو الشرع. فذهب أبو على الجبائى إلى أن ذلك يجب عقلا كما يجب شرعا لما يتضمنه ذلك من دفع الضرر عن النفس والغير، وذهب أبو هاشم إلى القول بوجوبه شرعا إلا فى مسألة واحدة يجب فيها عقلا كأن يرى أحدنا رجلا يقع عليه نوع من الظلم فيغتم بذلك قلبه فيلزمه النهى عن ذلك عقلا ودفعا للضرر اللاحق به، وذهب القاضى عبدالجبار إلى هذا الرأى أيضا.

ويدل على وجوب القيام بهذه المهمة أدلة كبيرة من الكتاب والسنة والإجماع فالأمة كلها مجمعة على وجوبها، وفى السنة المطهرة "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه. وذلك أضعف الإيمان [٢] ولتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم ذنوبكم، فتدعون فلا يستجاب لكم "ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل، فالأمة التى لم تأمر بالمعروف ولم تنه عن المنكر أمة ساقطة من عين الله فلا يستجاب لدعائها ولا يحقق رجاؤها، والقرآن الكريم جعل مكانة الأمة الإسلامية منوطة بأمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر، فإذا هى تخلت عن القيام بهما فلا وزن لها عند الله، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ كما أن الأمم الماضية حلت بها اللعنات وطردت من رحمة الله، لأنها

(١) شرح الأصول الخمسة: ١٤١.

(٢) ورد الحديث فى : مسلم (كتاب الإيمان)، ابن حنبل ٣/ ١٠، ٢٠.

لم تأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ والعمل على إحلال المعروف فى المجتمع يعنى تماما التزام المجتمع بإحلال الخير ومدافعة الشر، وبعبارة المعتزلة وجوب التزام الفرد بالفعل الحسن وأمر الغير به والنهى عن الفعل القبيح والعمل على طهارة المجتمع منه، وهذه المسئولية مع أنها واجبة عقلا إلا أن الشرع قد أكد وجوبها وتوعد على التفريط فيها ورفع درجة التزامها إلى مرتبة الوجوب الفردى وهذا ما لم تجده فى أى مذهب خلقى خارج الفكر الإسلامى.

ولقد اهتم المعتزلة بهذه القضية فوضعوا لها شروطا، وحددوا لها درجات ومراتب لا يتخطاها المرء إلى غيرها إلا بشروط معينة.

فلقد ذهب بعض أهل السنة وأصحاب الحديث وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل إلى أنه يكون ذلك بالإنكار القلبى، ثم القول باللسان ثم باليد ولا يجوز استعمال القوة، وجرى على ذلك الإمامية فلم يبيحوا استعمال القوة إلا إذا خرج على الإمام رجل فاسق فيجب حماية الإمام منه بالقوة.

والمعتزلة والخوارج والزيدية يذهبون إلى وجوب استعمال القوة إذا لم يرتفع المنكر إلا بها، ويوجبون ذلك على أهل الحق إذا كانوا عصبة ويشعرون من أنفسهم بالقوة على ذلك. فإذا أحسوا أنهم غير قادرين على التغيير لم يلزمهم ذلك حتى لا تكون فتنة.

وذهب البعض إلى جواز استعمال القوة فى دفع المنكر ولو كان أهل الحق قلة، من هؤلاء الإمام ابن حزم وبعض الخوارج [(١)].

---

(١) مقالات الأشعرى: ٢/ ١٢٦، ابن حزم الفصل ٤/ ٩٧٥، نظرية التكليف: دكتور عبدالكريم عثمان: ٥١٦.

وأجاز القاضى عبدالجبار استعمال القوة بشرط أن يكون المرء قد استنفد الوسائل السليمة ولم يرتفع بها المنكر، وبشرط ألا يؤدى استعمال القوة إلى ضياع معروف وإحلال منكر أكثر خطرا منه أو مساويا له لأن المقصد هو إحلال المعروف وإيقاعه، وارتفاع المنكر وامتناعه فإذا حصل ذلك بالأمر السهل لم يجز العدول عنه إلى الأصعب، وهذا مما يعلم عقلا وشرعا، وإلى هذا المعنى أشار القرآن بقوله: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى ﴾ فبدأ أولا بإصلاح ذات البين ثم بالمقاتلة إذا لم يقع الغرض إلا بها.

ويكفى فى وجوب الأمر بالمعروف مجرد الأمر به ولا يلزم حمل من ضيعه عليه قهرا، فليس يجب حمل من ضيع الصلاة وقهره بالسيف على أن يقوم بها بخلاف المنكر فلا يكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط بل لابد من حملة قهرا على ترك المنكر، فلو ظفرنا بشارب الخمر أو قاطع الطريق فالواجب منعه من ذلك بالقول اللين، فإن لم يمتنع خشنا له القول، فإن لم يمتنع ضربناه، فان لم يمتنع قاتلناه وحملناه قهرا على ترك المفاسد [١] والسبب فى ذلك أن المفاسد المترتبة على إيقاع المنكر لا يقتصر ضررها على صاحبها ومرتكبها فقط، بل يتعداه إلى المجتمع كله فيشيع فيه الفساد والانحلال والغرض هو حماية بناء المجتمع حتى يظل سليما من انتشار الأمراض الاجتماعية وفشوها فيه، بخلاف المعروف فإن ضرر إهماله مقصور على الفرد لا يتعداه إلى الغير.

والآن يأتى السؤال الوارد على من يجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، أن أكثر القائلين بوجوب ذلك بجميع درجاته (الإنكار القلبى – اللسان – اليد) قالوا بوجوبه على جميع المكلفين ولم يفرقوا فى ذلك بين كونه واجبا على

(١) شرح الأصول : ٧٤٤ – ٧٤٥.

سبيل الكفاية أو التعيين.

ويرى الإمامية أن وجوبه على عموم المسلمين يقتصر على مرحلة الإنكار القلبى واللسان فقط، أما استعمال القوة والقتال فذلك موقوف على الإمام دون بقية الأمة.

أما القاضى عبدالجبار فيفرق فى ذلك بين موقفين :

١- موقف يتعين وجوبه على الإمام دون سائر الأمة. مثل إقامة الحدود وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور وتجهيز الجيوش وتنفيذها، وتولية القضاة والأمراء. وما إلى ذلك.

٢- الموقف الثانى ويشمل وجوبه على جميع المكلفين فيجب عليهم أن يقوموا بمنع المنكر وإحلال المعروف بين الناس. وذلك كشرب الخمر، والسرقة والزنا فلو رأى أحد المكلفين شيئا من ذلك يقع فيجب عليه أن يتعرض لفاعله بالمنع، والوجوب هنا يكون على سبيل الكفاية وليس على سبيل التعيين فإن اتفق من بعض المسلمين القيام بذلك فقد سقط وجوبه عن الباقين ومتى غلب على ظن كل واحد إن لم يقم هو به لم يقم غيره به تعين وجوبه عليه، فيكون واجبا على الجماعة كلها على سبيل التعيين حتى يتم لهم معرفة حصوله فيرتفع الوجوب عنهم.

ولو قدر وقوعه من بعضهم مع ظن أحدهم أنه إن لم يقع منه كان فى حرج عاد الفرض متعينا، وقد يتعين وجوبه على الواحد من الناس إذا كان مما يختص به فى نفسه أو ماله أو أهله، كتربية الأولاد على محاربة المنكر والابتعاد عنه وإتيان المعروف وإشاعة ذلك بين أهله، ولو قصد غيره إلى الدفع عنه –

وغلب على ظنه أنه يقوم بذلك – سقط التعيين عنه [١].

ويرى القاضى عبدالجبار أن القول بالوجوب العينى أو الكفائى مطلقا ليس دقيقا فى تصوير المذهب لاختلاف الحال فى ذلك كما سبق توضيحه.

وإذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالأولى الرجوع إليه عند شيوع المسئولية وعدم تعيينها على واحد بعينه لما يختص به من إمكانيات وفى كل الحالات فإن لم يحصل المعروف ويرتفع المنكر فإن الجميع يأثم بذلك، وتعم المسئولية جميع المكلفين كل حسب قدره فى تحمل نصيبه من المسئولية لقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً ﴾ ، ولا يكفى غلبة الظن فى رفع المسئولية بل لابد من التيقن من أن المعروف قد حصل ووقع، وأن المنكر قد زال وارتفع، فالمسئولية فى إنكار المنكر عامة ومشتركة والمرء فى مثل هذه الحالات ليس مسئولا عما قدمت يداه فقط، بل إن مسئوليته تتعدى ذلك إلى وجوب مساءلته عن تصرفات الآخرين المنكرة وموقفه منها، فنحن مسئولون عن انحراف مسلك أقراننا حين نتركهم يعيثون فى الأرض فسادا ويسيئون إلى المجتمع بانتهاك قيمه الأخلاقية والدينية دون أن نتدخل لمنع ذلك بجميع الوسائل المشروعة التى أدناها مرتبة الإنكار القلبى والتى ليس وراءها من الإيمان حبة خردل.

ويمتد أثر المسئولية الاجتماعية ليشمل تلك المواقف السلبية التى شاعت فى مجتمعنا وحالات الامبالاة تجاه انتهاك كثير من القيم الأخلاقية فإن هذه المواقف تعد جرما أخلاقيا ودينيا بنفس الدرجة التى يتم بها انتهاك مبادئ الأخلاق، فالامتناع عن الأمر بالمعروف يعد مشاركة سلبية فى وقوع المنكر والساكت عن الحق شيطان أخرس، والسكوت عن إنكار المنكر نوع من محاربة

---

(١) المحيط : السفر ٣٣ لوحة ١٧٥ (ب) من المخطوط مصور ٢٩٣١٤ (ب) بدار الكتب.

الحق، وإن القرآن الكريم قد نعى أقواما من بنى إسرائيل لإهمالهم القيام بمسئوليتهم وعدم مبالاتهم بما يقع فى مجتمعهم من فحش ومنكر وكان سبب طردهم من رحمة الله انهم ﴿ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ﴾.

ولو حاولنا الإفادة من هذه المبادئ فى مجتمعنا المعاصر لجنبناه شر الأزمات التى يعانى منها وهى أزمات أخلاقية بالدرجة الأولى، ذلك أن الإفلاس الخلقى فى مجتمع ما هو نذير الإفلاس فى شتى مجالات الحياة المختلفة اقتصادية أو عسكرية أو سياسية.

ولقد وضع المعتزلة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر شروطا يجب بوجودها ويسقط بزوالها :

أولها : "أن يعلم أن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكر، لأنه لو لم يعلم ذلك لم يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف".

وغلبة الظن فى هذا الموضع لا تقوم مقام العلم اليقينى، بل لابد من العلم بذلك يقينا.

ثانيا : أن يعلم أن المنكر سيقع ولو بالظن الراجح كأنه يرى آلات الخمر معدة والملاهى حاضرة والمعازف جامعة وغلبة الظن تكفى فى ذلك لما فيه من دفع ضرر.

ثالثها : أن يعلم أن ما يقوم به من أمر بمعروف أو نهى منكر لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه، فلو علم أو غلب على ظنه أن ذلك سيؤدى إلى ضرر أعظم لم يجب دفعا لأعظم الضررين بارتكاب أخفهما. كأن يعلم أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين أو إثارة فتنة بينهم.

رابعها : أن يعلم أو يغلب على ظنه أن ما يقوم به سيؤدى إلى نتيجة فى رفع

المنكر وإحلال المعروف، فإذا لم يعلم ذلك أو لم يغلب على ظنه لم يجب، ومع أن ذلك لا يجب فى مثل هذه الحالة إلا أنه يحسن منه القيام به لما فيه من استدعاء الغير إلى الدين.

خامسها : ألا يؤدى ذلك إلى وقوع ضرر فى نفسه أو ماله. وهذا يختلف بحسب الأشخاص، فإن كان الشخص لا يؤثر فى حالة الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه هذا الواجب، وإن كان مما يؤثر فى حاله ويحط من شأنه فلا يجب عليه ذلك. ولكنه يحسن منه القيام به لما فيه من اعزاز للدين وعلو شأنه، ومن هنا حسن من الحسين بن على ما كان منه من تحمل المشاق من بنى أمية لما فيه من إعزاز للدين وحسن من الأنبياء ما كان منهم تجاه أقوامهم وصبرهم على أذاهم [١].

ومهما يكن من أمر فلقد فرق القاضى عبدالجبار بين المعروف والمنكر فيما يتعلق بدرجة وجوبه. فالمعروف ينقسم إلى واجب ومندوب، والأمر بالواجب يكون واجبا وبالمندوب مندوبا، فالأمر بدفع الزكاة والصيام والصدق فى المعاملة وحسن معاملة الغير يكون واجبا، بخلاف الأمر بصلاة الضحى والرواتب من السنن ذلك لأن حال الأمر لا يزيد عن حال المأمور به فى الوجوب والحسن بل يستمد درجة وجوبه من درجة الفعل المأمور به وحاله وجوبا أو ندبا.

أما المنكر فكله من باب واحد فى وجوب النهى عنه، يستوى فى ذلك الصغائر والكبائر، لأن النهى عن المنكر إنما وجب لقبحه والقبح ثابت فى الكبيرة والصغيرة على سواء والاختلاف فى ذلك إنما يوجد فى الدرجة وليس فى النوع. وقد يكون المنكر عقليا نحو الظلم والكذب والخيانة والغش فى

---

(١) انظر شرح الأصول : ١٤٢ - ١٤٤.

المعاملة، وما هذا شأنه فإن النهى عنه يجب عقلا ولا يختلف الحال فى ذلك بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال، وليس معنى كونه واجبا عقلا أن الشرع لا مدخل له فى إيجابه وإنما معناه أن للعقل مدخلا فى وجوب النهى عنه لإدراكه وجه القبح فيه.

أما المنكرات الشرعية فعلى ضربين، فمنها ما يكون للاجتهاد مدخل فى معرفة حاله وحكمه كتناول بعض المشروبات المختلف حولها، فإذا تناولها المرء معتقدا جواز شربها لا يجب النهى عنه، وإن كان ممن يعتقد حرمتها وجب نهيه عنها. وهذا الضرب يختلف بحسب حال الإنسان نفسه واعتقاده فى جواز الفعل أو حرمته، وهناك أمور ليس للاجتهاد مدخل فى معرفة كونها منكرة كالسرقة، والزنا، والخمر، وما يجرى مجراها فإنه يجب النهى عنه ولا يختلف الحال فى ذلك بحسب الشخص أو معتقده [١].

ولم يفرق المعتزلة فى وجوب النهى عن المنكر بين كونه فعلا من أفعال الجوارح أو فعلا من أفعال القلوب حيث يجب النهى عنها جميعها لأن القبح يعمها جميعا، وإذا احتج البعض بأن أفعال القلوب، من الغيبات التى لا سبيل لنا إلى علمها، فإن القاضى عبدالجبار يرفض هذا الاحتجاج بأن بعض أفعال القلوب يمكن الوقوف عليها كمن يعتقد مذهبا معينا يؤمن به ويدافع عنه واشتهر عنه ذلك كالخارجى فى اعتقاده بوجوب كفر من خالفه. وكالرافضى فى اعتقاده بألوهية على الخ، ويقاس على ذلك اعتقاد بعض المذاهب الإلحادية المعاصرة والدفاع عنها أو إنكار بعض الأمور الغيبية الثابتة بالكتاب والسنة، فهذه المنكرات الشرعية التى طريق معرفتها السمع يجب النهى عنها شرعا ومحاربتها، ومهما قيل فى تبرير وجودها فى دولة تدين رسميا بدين الإسلام

---

(١) شرح الأصول : ١٤٧.

وتأخذ بأحكامه لأن هذه الألفاظ المعسولة تحمل فى طياتها السموم القاتلة والأمراض الفتاكة بالبناء الاجتماعى السليم [١].

ويفصل القاضى عبدالجبار القول فى أنواع المنكرات ليتبين لنا درجة وجوب النهى عنها، فالمنكر الواقع قد لا يحصل به ضرر فلا يجب النهى عنه عقلا ولكنه يجب شرعا "كما إذا سرق رجل قرشا من رجل ذى ثراء كبير فإن هذا لا يلحقه منه ضرر فلا يجب النهى عنه عقلا، ولكن فيه اعتداء على حقوق الغير وامتهان لحرمة ملكيته فوجب النهى عنه شرعا [٢] وإذا كان القاضى قد جعل حصول الضرر مقياسا لوجوب النهى عن المنكر، فإن الاعتداء على حقوق الغير ولو كان يسيرا يلحق به ضرر معنوى يغتم من أجله، والعقل يوجب النهى عن سرقة القرش ومن الثرى الكبير احتراما لحقوقه وصيانة لها لأن الضرر حاصل أيضا والفرق بين سارق القرش وسارق الخزائن فرق فى الدرجة فقط والقبح موجود فى الحالتين، وبهذه الدقة فى تقصى المسائل وتتبعها نرى القاضى عبدالجبار يعالج قضية التوبة باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتخلص من آثار ارتكاب المنكر وإزالة ما ترتب عليه من نتائج سيئة سواء كان هذا الأثر فى الشخص نفسه أو فى ماله أو فى مجتمعه، ولا تصح التوبة من مثل ذلك ما لم ترد الحقوق إلى أصحابها ولا يكفى فى ذلك مجرد الندم أو الصلاح والتقوى فإن حقوق الآدميين لا مخلص لها إلا بردها إلى أصحابها أو عفوهم عنها.

ولا أرى حاجة إلى مسايرة القاضى فى كل تفصيلاته حول صحة التوبة وقبولها وشروطها إلى غير ذلك لأن هذا ليس من شأننا الآن ويكفى أن أنبه هنا إلى وضوح أثر موقف المعتزلة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فلقد

---

(١) شرح الأصول : ٧٤٦.

(٢) انظر شرح الأصول : ٧٤٦.

ظهر أثر ذلك جليا فى نواحى المعاملة الإنسانية المختلفة التى عرض لها المعتزلة وخاصة فى أبواب الفقه وسائر الفروع كالعبادات والمعاملات والأقضية والشهادات وغير ذلك من أمور الفقه التى تعد تطبيقا لمبادئ المعتزلة وأصول مذهبهم ومن أهم ما عرض له المعتزلة انطلاقا من هذا المبدأ قضية الأموال واكتسابها والاجال والمحافظة عليها.

أولا : الرزق والكسب الحلال :

أجمع المعتزلة على أن الأموال لا يصح اكتسابها إلا من طريق مشروع أحله الله حتى يصح تسميتها رزقا، وإذا حصل الإنسان عليها من غير هذا الطريق فلا تسمى رزقا وإنما تأخذ حكما مستمدا من الكيفية التى حصل بها كأن تسمى غصبا إذا كان المال مغصوبا، أو تسمى سرقة إذا كان المال مسروقا وغير ذلك من طرق الكسب غير المشروع، فالذى يغصب مالا أو يسرقه لا يمكن أن يسمى هذا المال رزقا له لأن الله لم يرزقه إياه وإنما هذا الشخص قد أكل رزق غيره لأن الله لا يرزق الحرام ولا يملك الحرام، ويصبح من واجب الجماعة أو ولى الأمر أن يأخذ هذا المال ويرده إلى صاحبه ومستحقه، هذا بخلاف الأشاعرة فعندهم أن المال سواء حصل عليه المرء بطريق مشروع أو غير مشروع حلالا كان أو حراما فهو رزق للإنسان مادام قد حصل المال فى يده، وأصبح غذاء لجسمه، ولا عبرة فى ذلك بالجهة التى حصل منها هذا المال، وحجة الأشاعرة فى ذلك أن المال والطعام من الأشياء التى جعل الله بها قوام الأجسام فهو إن كان حراما فإن ذلك لا يخرجه عن كونه رزقا وقواما لهذا الجسم [١] ويظهر أثر الخلاف فى ذلك فيما لو غصب إنسان مالا من فقير فأثرى نفسه به فإن هذا المال يعد غصبا على مذهب المعتزلة لا يجب فيه إلا رده لصاحبه بكل الوسائل المشروعة، أما على مذهب الأشاعرة فيسمى رزقا يجب

---

(١) مقالات الأشعرى : ١/ ٢٩٦.

فيه الزكاة والصدقة، مع أن الله منعنا من اكتساب الحرام ومنعنا من إنفاقه فى وجوه الخير لأن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، ولو صح أن يسمى المال الحرام رزقا لدخل ذلك فى عموم قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ كيف وهو ليس مقبولا عند الله.

ويرجع الخلاف فى ذلك إلى التعريف الذى أخذ به كل من الأشاعرة والمعتزلة فى تحديد معنى الرزق فالأشاعرة يعرفونه بأنه كل ما يؤكل ويتغذى به ولا عبرة فى ذلك بالجهة التى حصل منها، أما المعتزلة فيعرفونه بأنه "ما ينتفع به وليس للغير المنع منه" والشرط الأخير فى تعريف المعتزلة للزرق هو الذى حدد الطريق التى يجب أن يحصل بها المال ليصح تسميته رزقا ويصح التصرف فيه.

وعلاج المعتزلة لقضية الرزق يتمثل فى جانبين أساسيين :

الجانب الأول :

وجوب السعى فى طلب الزرق، وعلى الإنسان أن يسلك فى سبيل ذلك جميع الوسائل المشروعة من تجارة وفلاحة وصناعة أو غير ذلك مما يناسبه وذلك انطلاقا من الاعتراف بحريته الكاملة وقدرته على الفعل والترك، وإذا كان المعتزلة يجمعون على أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين وأنه خالق الأرزاق ومنزلها، فإنهم يجمعون فى الوقت نفسه على أن الإنسان مسئول عن تحصيل هذا الرزق والسعى فى سبيله وهذا عندهم واجب عينى على القادر من المكلفين لأن فى ذلك دفعا للضرر عن النفس والولد، وهذا مما أوجب الشرع والعقل الأخذ به وحثا عليه بقوله تعالى: ﴿ فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾ ﴾ فإذا قصر إنسان فى تحصيل رزقه أو اعتمد فى ذلك على الغير مع قدرته على القيام به فإن الشرع قد جعل ذلك الغير أفضل منه أو أعلى مرتبة منه لأن اليد العليا خير من اليد السفلى، ولقد ضرب الرسول المثل فى ذلك حين

مر بالمسجد فرأى رجلا معتكفا ليله ونهاره بالمسجد فسأل من يعوله ؟ فقيل له : أخوه، قال : أخوه خير منه.

ويحرص المعتزلة على تأكيد وجوب السعى فى طلب الرزق والاشتغال به ليواجهوا بذلك حالة التواكل والكسل التى تظهر فى فئات معينة من الأمة وبين طبقة من الجهلاء الذين اعتبروا الدين نوعا من الرهبنة والعكوف فى المساجد ولقد أطلق القاضى عبدالجبار على هذه الطبقة اسم المتآكلة أو المتواكلة الذين يشيعون جو الخمول والكسل بين أفراد الأمة مدعين أن السعى فى طلب الرزق نوع من سوء الظن بالله، وأن حسن التوكل على الله يقتضى القعود عن طلب الرزق، ولاشك أن إشاعة ذلك بين أفراد الأمة يخلق نوعا من التخاذل والكسل فيتقدم الغير ونتأخر نحن، ولقد وهم هؤلاء أن طلب الرزق يشوب حسن التوكل على الله وهذا شىء قبيح يجب على المتوكل أن يبتعد عنه واحتجوا فى ذلك بوجهين :

الأول : أن طلب الرزق يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه.

الثانى : أن المرء لا يأمن فيما يجمعه من أموال ويتعب فيه نفسه أن تغصبه منه الظلمة وقطاع الطرق فيكون بذلك قد أعانهم على الظلم وذلك قبيح.

ولاشك أن هذه حجة داحضة فى منطق العقل لأن القول بأن طلب الرزق يضاد التوكل غير معقول لأن التوكل هو طلب الرزق من وجهه وبأسبابه المشروعة قال ﷺ : « **لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتعود بطانا** »، فجعل التوكل هو أن تغدو وتروح فى طلب الرزق من مظانه ولم يجعله الركود فى أعشاشها انتظارا لما تأتى به الرياح.

وأما ادعاء أن ذلك قد يعين الظلمة على ظلمهم فمردود، لأن العقل يقضى بحسن التجارة والفلاحة طلبا للكسب الحلال، والتاجر يجهد نفسه ليكسب

وليس ليسلبه السلطان ماله، والزارع يفلح الأرض ليقتات منها وليس ليسلبها الجورة والظلمة. ولو أخذ كل إنسان بشيء من هذا لتوقفت عجلة الحياة تماما عن المسير.

أما الجانب الثانى: فهو وجوب كون هذا السعى مشروعا ليحصل منه على الكسب المشروع، ومعنى هذا أن وسيلة الارتزاق لابد أن تكون مما يحكم الشرع والعقل بحسنها وهذا الجانب يتصل بوجوه الاكتساب المختلفة التى تتشابك فيها مصالح الناس وقد تتعارض أحيانا، كما قد تتداخل فيها الحقوق وتشتبه الواجبات، وهذا الجانب هو أوسع مجالات التطبيق للمبادئ الأخلاقية التى حرص المعتزلة على جعلها أصلا من أصول المذهب فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وفى هذا المجال نجد أن الإسلام قد أضفى قداسة كبيرة على حق الغير وعدم المساس به وأوضح أن أى ضرر يلحق بحق الغير يظل معلقا بمرتكبه إلى أن يرد الحق إلى صاحبه أو يعفو عنه كما أن إهدار حق الغير أو امتهان ملكيته لا يكفى فى التوبة منه مجرد الندم أو الصلاح كما سبق، وكل خروج عن الطريق الشرعى فى اكتساب الرزق يعد إجراما خلقيا وشرعيا مما تقع مسئوليته على كل الأطراف التى شاركت فى ذلك وفى مقدمتهم أصحاب المواقف السلبية تجاه هذه الجرائم.

ويرى المعتزلة أن الثروات التى تكو ن فى مجتمع يعيش فى مثل هذه الظروف تكون ثروات ملوثة وليست نقية ولا طاهرة وأن حرمة التمتع بها ليست قائمة ولا مشروعة لأنها جمعت وكنزت فى غيبة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لأن "... التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب فى وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمناء وسائر الضعفاء ليس من الحل والإطلاق كمثله فى وقت ولاة العدل والإحسان والقائمين

بحدود الرحمن .." وحيازة المال لا تعنى حرية التصرف فيه إذا كان مغتصبا أو مكتسبا من طريق غير مشروع.

ولا ينسى المعتزلة أن يؤكدوا لنا أن مسئولية الفرد أو المجتمع عن وقوع هذه الجرائم بين أفراده مستمدة من إحساسه بحريته وقدرته على التغيير فى مجتمعه حسب إمكانه بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولو لم يكن حرا مختارا قادرا مستطيعا لما كان مسئولا عن أمر ولا نهى.

ولو تأملنا أبعاد الإحساس بالحرية والمسئولية عنها لوجدناها متمثلة فى جوانب متعددة فى الموقف الإجرامى الواحد. فالمظلوم أو المغتصب يتمتع بحريته وقدرته على مقاومة الظالم وإن قتل فى سبيل الدفاع عن نفسه أو ماله فهو فى مرتبة الشهداء عند الله.

ولذلك فهو مسئول عن دفع الضرر عن نفسه وماله. والحاكم يتمتع بحريته وقدرته على الأخذ على يد الظالم ومحاسبته ومسئوليته قائمة حتى يرد المال المغصوب إلى صاحبه، وهو مطالب بذلك أمام الله والمجتمع والقانون الأخلاقى والمسئولية هنا متنوعة ومختلفة بحسب اختلاف الشخص ومكانته الاجتماعية فى مجتمعه أو منصبه ووظيفته.

ونستطيع أن نقرر مطمئنين أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يشمل كل مجالات الحياة العملية فى فلسفة المعتزلة، وقصدهم من تطبيق هذا الأصل الهام إقامة المجتمع الفاضل الذى يسهر على مصالحه كل واحد فيه ويعتبر نفسه مسئولا عن ضياعها أو الإهمال فيها.

ثانيا : الآجـــال :

من أبرز الجوانب الاجتماعية التى ركز عليها المعتزلة اهتمامهم بهذه القضية وحرمة مكانتها فى الفعل والنقل معا فلقد جعلوا الإنسان مسئولا عن

العبث بها أو قطعها بالقتل أو الموت غير الطبيعى وتمتد مسئولية الإنسان لتشمل المحافظة على آجال المجتمع باعتباره حرا قادرا مكلفا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مطبقا له مختارا فى فعله، ولا يتردد المعتزلة فى أنه إذا كان الموت فعلا لله فإن مباشرة أسباب القتل فعل للعبد يعتبر مسئولا عنه وعما يترتب عليه من مسببات لازمة له.

ولا خلاف بين المعتزلة فى أن من مات قد مات بأجله وكذلك من قتل فقد مات بأجله أيضا، ذلك أنهم يستعملون الأجل بمعنى وقت الموت أى أن أجل الإنسان هو وقت موته، ولاشك أن من قتل فقد مات عند وقت موته بهذا المعنى، وإذا كان موت الإنسان فعلا لله تعالى إلا أنه يجب البحث عن سبب هذا الموت، هل هو سبب طبيعى كونى قدره الله على العبد فيسمى الموت موتا طبيعيا ويكون السبب والمسبب فعلا لله، أم أنه سبب غير طبيعى سواء كان قتلا، أو حرقا، أو غرقا، فيكون السبب من العبد ويجب أن يحاسب عما يترتب عليه من مسببات.

ويظهر أثر ذلك فى الإجابة على السؤال الآتى: إذا لم يقتل المقتول فهل كان يعيش بقية من عمره أم أن عمره قد انتهى فى هذه اللحظة ولو لم يقتل لمات قطعا بسبب أو بآخر ؟

عند أبى الهذيل العلاف أنه كان يموت قطعا، لأنه لو لم يمت لكان القاتل قد قطع أجله وذلك محال عنده.

وعند معتزلة بغداد انه كان يعيش قطعا، ولولا قتله لما مات فى هذه اللحظة عينها، ولو لم يعش لما كان القاتل ظالما له.

والمناقشة حول هذه القضية هى امتداد لمناقشة قضية الأسباب وتأثيرها فى مسبباتها وكذلك أفعال العباد. والمعتزلة ممن يؤمنون بتأثير الأسباب فى مسبباتها وبحرية العبد فى فعله. من هنا كان القاتل مسئولا عن جريمته فى قتله لأنه باشر أسباب الموت بحريته الكاملة فاستحق الجزاء العادل على ذلك، وهذا

بخلاف المجبرة وغيرهم ممن ينكرون تأثير الأسباب فى مسبباتها، حيث يقولون: إن المقتول لو لم يقتل لمات ضرورة ولو بلا سبب ولا يعيش بعد لحظة قتله أجلا آخر حيث انتهى عمره فى هذه اللحظة التى قتل فيها.

ولقد أنكر القاضى عبدالجبار موقف كل من أبى الهذيل العلاف والبغدادين، فما ذهب إليه أبو الهذيل ليس صحيحا لأن الأجل المقدر للقتيل الذى لو لم يقتل عنده لبقى حيا إليه هو أجل مقدر غير محقق فكيف يلزم أن يكون قاطعا لأجله إذا كان هو غير معروف أصلا.

وأما حجة البغداديين فى أنه لو لم يعش المقتول لما كان القاتل ظالما له فليست مسلمة لهم، لأنه كيف لا يكون القاتل ظالما له وقد أوصل إليه ضررا لا نفع فيه بوجه من الوجوه، وليس فيه دفع ضرر أعظم منه، وليس هو مستحقا فى نفسه وليس مظنة لأحد هذه الوجوه السابقة، وهذا بعينه هو الظلم المحقق، ثم أنه قد فوت عليه الأعواض التى كان يستحقها بالإماتة من جهة الله، وهذا ظلم آخر له.

فالقاضى عبدالجبار يجعل مسئولية القتل كامنة فى إلحاق الضرر بالقتيل وهو ضرر قد باشر العبد أسبابه بنفسه وليس مستحقا فوجب أن يساءل عنه لأنه لو لم يفعل السبب المباشر وهو جز الرقبة لما حصل المسبب الذى هو الموت.

ويقصد المعتزلة من مناقشتهم لقضية الآجال أن يدفعوا بذلك الوهم الذى ران على عقول المسلمين فى تبريرهم لحالات القتل وغيرها بأنها "قضاء وقدر" ليدفعوا بذلك مسئولية الجريمة عم ارتكبها. ويجب أن نسأل هؤلاء. ماذا تعنون بقولكم إنها "قضاء وقدر" ؟ هل تعنون أنها خلق الله بمعنى أن الله خلقها والعبد فعلها ؟ إذا كان هذا قصدكم وافقناكم على المعنى وخالقناكم فى اللفظ لأنه لفظ مجمل فيه إبهام يجب تفصيله.

وإذا أردتم بالقضاء هنا معنى الإيجاب بمعنى أن الله أوجب القتل على القاتل فليس صحيحا ولم نوافقكم على ذلك لا لفظا ولا معنى لأن الله لم يجبر

أحدا على القتل بل نهاه عنه وحذر منه وتوعد عليه [1] بالقصاص أو الدية كما هو مبين فى كتب الفروع ومسائل الفقه. وما يدعيه المجبرة ونقاه الأسباب فى ذلك إنما هو وهم وتخدير للشعوب وإماتة للحقوق وامتهان لها وتهوين من شأنها حتى تضيع المسئولية فى صفوف المسلمين.

والإمام يحيى بن الحسين يناقش المجبرة فى هذه القضية فيقول لهم: "... إن الله وقت لعباده آجالا وصرف لهم فى أمورهم أمثالا، وجعل فيهم قدرة على أن يقتل بعضهم بعضا. فمن شاء خاف ربه واتقى ومن شاء كفر وظلم واعتدى".

والله تعالى نهى عن قتل النفس لما علم أن الإنسان قادر عليها ومطبق لها وفرق سبحانه بين الموت والقتل فجعل سكرة الموت تأتى بالحق والحكم وجعل القتل ظلما وعدوانا – فإن كان المتقول قتل بأجله فأين الظلم ممن قد استوفى كل أجله وفنيت حياته وجاءت وفاته، وفنيت أرزاقه وانقضت أرماقه، فما يرى إذن ذو عقل للقاتل فى مقتول فعلا، ولا عليه تعديا ولا قتلا ولا جناية ولا ظلما ولا يرى حاكم عليه حكما أكثر من جرح إن كان جرحه. أو وكز إن كان وكزه، لأن قاتله ومغنى ارزاقه ومبيد أيام حياته هو رب العالمين فى قول الجاهلين، ولو كان ذلك كذلك لنجا القاتل من المهالك ولم يكن على من جرح إنسانا متعمدا فقتله أكثر من أن يجرح جرحا مثله ويخلى، فإن مات منه مضى، وإن برئ فقد سلم ونجا، وبهذا لا يكون هناك معنى لقوله تعالى: ﴿ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ ﴾.

ثم يجب أن يسأل هؤلاء الذين يحتجون على جريمة القتل وقطع الآجال بالقضاء والقدر وأن الله هو الذى قضى أجل القتيل، من الذى جاء بالقاتل وأعطاه السكين وجز رقبة المقتول ؟ هل الله جاء به أوامر بذلك وأوجبه عليه وأدخله فيه

(١) شرح الأصول الخمسة : ٧٨٠ – ٧٨٤.

قهرا واضطرارا ؟ أم أن إبليس هو الذى أغواه بذلك وزينه له ووسوس له فيه فقتله ظلما وعدوانا ؟ ولو صح أن الله هو الذى قضى أجل القتيل لقيل لهؤلاء ما تقولون فى رجل ضرب رجلا آخر بالسكين فى رقبته فأرداه قتيلا أمامكم فما الذى أوجب الله عليكم من الشهادة ؟ أتشهدون أنه قتله أم تقولون أنه وجاه بالسكين ولا ندرى من قتله ؟ أم تقولون إن ربه هو الذى قتله وقطع أجله. ولو لم يأت أجله لدامت حياته وطال عمره، وكذلك من قتل نفسه بيده أو رمى نفسه من شاهق مرتفع. هل قتل نفسه وهى حية فى بقية من عمرها أم ميته قد انقضى أجلها، وإذا كان قد انقضى أجلها فعلام يتوعد الله قاتل النفس ومهلكها ؟[1].

وهناك قضية أخرى يحتج بها المعتزلة على موقفهم من الآجال. فلو كان أجل المقتول وعمره قد انقضى بأمر الله وصنعه ولم يكن من صنع الإنسان فلماذا طلب الله من رسوله والمؤمنين أن يأخذوا حذرهم من الكافرين فى صلاة الخوف وأثناء القتال فجعل جماعة فى الصلاة وجماعة للحراسة يأخذون أسلحتهم ويتهيأون للقاء العدو خوفا من أن يغدر بهم فى الصلاة فيعمل فيهم سيفه قتلا ويقطع آجالهم. قال تعالى: ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ ۖ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ ﴾ وهذا يعنى أن القتل من فعل المشركين وليس من صنع الله ولا من فعله.

والمعتزلة بذلك ينبهون المجتمع إلى ضرورة الأخذ بمبدأ المسئولية

---

(١) انظر مسائل الإمام يحيى، المسألة التاسعة: ٢/ ١٧١ – ١٦٨ رسائل.

والجزاء لأن هناك حرية واختيارا، وأن القتيل لو لم يقتل لكان يعيش ويفيد الأمة وأن القاتل هو الذى أنهى أجله بمباشرته أسباب موته وأن الضرر الذى يلحق بالأمة من عدم إفادتها بالقتيل تقع مسئوليته على القاتل فضلا عن مسئوليته عن الضرر الذى ألحقه بالقتيل. والمسئولية هنا تتجسد فى حكم القاضى بالقصاص من القاتل أو وجوب الدية ولا تسقط المسئولية عن القاتل إلا بذلك.

كما أن مسئولية الحاكم هنا تتمثل فى حمل القاتل قهرا على القصاص منه أو دفع الدية إلى القتيل سواء كانت على القاتل أو على العاقلة كما هو موضح فى كتب الفقه.

ومسئولية المجتمع تتمثل فى معاونة الحاكم على التعرف على القاتل وإقامة الحد عليه.

وموقف المعتزلة من هذه القضية يؤكد موقفهم من قضية الأسباب ومسبباتها، فهم يؤمنون بأن النتائج لا تتخلف عن أسبابها، وأن الأسباب تؤدى بالضرورة إلى وقوع المسبب سواء كان ذلك فى الأفعال الطبيعية الكونية كحدوث الاحتراق عند ملامسة النار أو فى الأفعال الإنسانية، كحدوث الموت عند جز الرقبة، فمن باشر جز الرقبة فقد ارتكب سبب الموت فتحدث ظاهرة القتل. ويكون الإنسان مسئولا عنها كما يسأل عن ارتكابه للمعاصى باختياره ومسئولية الإنسان هنا مستمدة من إحساسه بحريته فى فعله وقدرته على الفعل والترك، ولو ساد منطق الجبر فى المجتمع لارتكبت الجرائم وضاعت المسئولية عنها تحت ستار القضاء والقدر.

* * *

الأثر السياسى لموقف المعتزلة
(قضية الإمامة)

من المجالات التى ظهر فيها أثر آراء المعتزلة واضحا قضية الإمامة والبيعة للإمام وخلعه. وقضية الإمامة فى ذاتها من أكبر المشكلات التى واجهت الأمة الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ، وأول خلاف وقع بين المسلمين بعد وفاة الرسول كان حول الإمامة، فلقد انقسم المهاجرون والأنصار فى مجتمع السقيفة واختلفوا على أنفسهم حول تنصيب خليفة للرسول يؤم المسلمين بعد رحيله ﷺ هل يكون من المهاجرين أو من الأنصار ؟ أم يكون خليفة من هنا وخليفة من هناك؟ وكاد هذا الخلاف يؤدى بالدولة الشابة إلى الفرقة لولا أن تنبه عمر بن الخطاب إلى خطورة هذا الاختلاف وما يجلبه على المسلمين من ويلات ومحن فتقدم إلى أبى بكر رضي الله عنه وبايعه على ما كان عليه الرسول ﷺ، وتبعه الصحابة بعد ذلك فى البيعة لأبى بكر، واستقرت أمور المسلمين حتى وفاة عثمان بن عفان حيث تجدد الصراع قويا وحادا بعد وفاته، واشتد الصراع بين على ومعاوية وانتهى بمقتل على بن أبى طالب واغتصاب الأمويين الخلافة منه ومن أبنائه من بعده، ولم يكن الخلاف هذه المرة لينتهى بوفاة على ومعاوية وإنما قد امتد أثره وظل المسلمون يكتوون بناره إلى اليوم، إذ عمل على تفريق صفوف المسلمين وتمزيق وحدتهم ونشأت فرقتا الشيعة والخوارج كأول حزبين سياسيين نشأ فى الإسلام، وغالى كل فريق فى التعصب لمبادئه واعتبر الخروج عليها نوعا من الكفر فيحل دم صاحبه كما صرح الخوارج بذلك.

غير أن الخلاف حول قضية الإمامة فى هذه الفترة المتقدمة من تاريخ المسلمين لم يكن خلافا فكريا أو مذهبيا وإنما كان خلافا عصبيا تشوبه روح التعصب للعرق والدم، ولقد تمخض الصراع حول هذه القضية عن ثلاثة

اتجاهات أساسية.

الاتجاه الأول : ويمثله الشيعة الذين ذهبوا إلى أن الإمامة لا تكون إلا بالنص على عين الإمام وشخصه، وقالوا: إن الرسول قد نص على إمامة على ابن طالب قبل وفاته وأولوا على ذلك العديد من آيات الكتاب العزيز، ثم أنكروا صحة إمامة الخلفاء الثلاثة السابقين على إمامة على وحكموا ببطلانها، وموقف الإنسان إزاء هذا الاتجاه ليس إلا التسليم والتفويض لما يأتى به النص سواء كان نصا قرآنيا أو حديثا نبويا ولا يكون له فى اختيار الإمام إرادة أو مجرد الرأى، ثم قالوا: إن الإمام لابد أن يكون معصوما من الخطأ لأنه مصدر التشريع والوحى الدينى ومنه يؤخذ تأويل القرآن وتفسيره، وهو المختص بتقدير ظاهره على باطنه وهو يستمد ذلك من الله مباشرة لذلك فإن موقف الأمة منه ليس إلا الإذعان والقبول لما يأتى. ولاشك أن هذا موقف كهنوتى يرفضه الإسلام نصا وروحا لأنه موقف جبرى يلغى حرية الإنسان وإرادته ويجعله مجرد أداة منفذة لما يوحى به الإمام ومؤتمرة بأمره فضلا عن أنه يجعل من الإمام سلطة إلهية متمثلة فى شخصه فلا يحل لأحد الخروج عليه أو الاعتراض على ما يأتى به. ولقد التقى حول هذا المبدأ جميع فرق الشيعة ما بين غلاة ومعتدلة على خلاف بينهم فى تفصيل ذلك ما بين زيدية واثنا عشريه.

ثم ظهر الاتجاه الثانى ويمثله المرجئة الذين أجازوا إمامة الفاسق إذا تغلب على الإمامة ولم يجيزوا الثورة عليه أو الخروج لقتاله بالسيف، ويحكى القاضى عبدالجبار أن من أول من قال بذلك ابن عمر وسعد بن أبى وقاص ومحمد بن مسلمة حين امتنعوا عن الخروج مع على بن أبى طالب لقتال الخارجين عليه وقالوا له : لا يحل أن تشهر السيف فى وجه المسلم "وإنا نكره معك قتال أهل

الصلاة" [١]، وهذا موقف سلبى بعيد عن التأثير فى مجريات الأمور لأنه يعنى تبرير سلطة الظالم والفاسق وحكم شرعيتها ويجب على المسلمين أن يقبلوا إمامته ويفوضوا الأمر فى ظلمه وفسقه إلى الله لأن الخروج بالسيف باطل عندهم ولو قتلت الذرية.

وبين هذين الاتجاهين ظهر اتجاه ثالث ويمثله المعتزلة الذين نظروا إلى قضية الإمامة خلال معرفتهم بالغرض منها، فهى تتعلق بأحوال المسلمين ومصالحهم وسياسة شئونهم والسهر على مصالحهم ومن يتولى القيام بهذه المهمة يجب إلا ينظر إليه من ناحية العرق أو النسب لأنها ليست وقفا على قبيلة بعينها بل كل من تتوفر فيه شروط الإمامة يصلح أن يكون إماما ولو كان عبدا حبشيا فمقياس الصلاحية للإمامة فى نظر المعتزلة ليس هو النسب أو القرابة من الرسول، وإنما تكامل صفات معينة فى الشخص المؤهل لها بصرف النظر عن حسبه ونسبه، وإذا أخل الإمام ببعض الشروط أو ظهر منه ما يناقضها وجب على المسلمين خلعه والخروج عليه ومحاسبته فالإمامة تكليف ومسئولية، وعملية اختيار الإمام نفسها مسئولية أخرى ملقاة على عاتق أهل الحل والعقد من الأمة. فكما أن الإمام مسئول إذا قصر أو أهمل فى وظيفته وكذلك الأمة مسئولة أيضا عن حسن اختيارها للإمام بأن تختار من هو أصلح وأجدر وليس من هو أعظم بطشا وأكثر وجاهة.

وحديث المعتزلة عن قضية الإمامة طويل ومتشعب ويعنينا بالدرجة الأولى منه الوقوف على الأثر السياسى لشعور الإنسان بحريته وقدرته على اختيار الأصلح وعزل من لا يصلح ولو اقتضى الأمر إلى ثورة مسلحة للخروج

---

(١) المغنى: ٥ / ٦٦ – ٦٧ القسم الثانى. ويرى بعض الباحثين أن موقف هؤلاء الصحابة هو أول ظهور للاعتزال بالمعنى الاصطلاحى، ويتخذ منه بداية للمذهب.

عليه وخلعه. والأثر السياسى لشعور الإنسان بحريته يتمثل هنا فى موقفين أساسيين :

أ - حريته الكاملة فى اختيار من يصلح للإمامة ومسئوليته عن عدم اختياره الأصلح إذا هو قصر فى ذلك.

ب- حريته فى وجوب خلع الإمام أو الثورة عليه إذا هو جار أو ظلم أو ظهر منه ما يفسق به أو افتقد شرط الصلاحية للإمامة، والأمة فى مجموعها مسئولة عن التقصير أو الإهمال فى القيام بهذه المهمة لأن سوء المصير فى ذلك سيكون على الأمة كلها وليس على الإمام وحده لقوله تعالى : ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةً ﴾.

ولقد عنى القاضى عبدالجبار بقضية الإمامة عناية خاصة لأنها تمثل فى رأيه قمة الشعور بالمسئولية والإحساس بالحرية فى الاختيار فتناولها ببحث مستقل فى شرحه لأصول المعتزلة الخمسة، ثم أفرد لها الجزء الأخير من موسوعته الكبيرة "المغنى" كما أثارت آراؤه حولها ضجة كبيرة بين مؤيد ومعارض من رجال الفكر الإسلامى فى عصره من الشيعة الغلاة والزيدية، وثارت فى حياته مناقشات عنيفة بينه وبين خصومه من الشيعة الذين يقولون بوجوب النص على الإمام بشخصه لا بوصفه، ولقد حدثتنا كتب التراجم عن كثير من هذه الجلسات التى دارت بين القاضى وبين الشيخ المفيد زعيم الإمامية وبينه وبين الإمام المؤيد بالله شيخ الزيدية.

الغرض من الإمامة :

حرص المعتزلة على بيان الغرض من الإمامة وأنها ليست وظيفة شرعية

فقط بل دينية ودنيوية معا، وذلك فى مواجهة الإمامية الغلاة الذين [١] قالوا بعصمة الإمام، وأنه يختص بتقرير الشريعة، وتأويل القرآن فلا يجوز عليه الخطأ، فهم يجعلون الإمام وريثا للنبى فى كل شىء ويقولون: إن الغرض من تنصيب الإمام أن يرجع إليه لتعرف الشريعة من قبله لأنه المعصوم عن الخطأ، فهم يخلطون بين وظيفة النبوة والإمامة مع أن مهمة الإمام دنيوية بالدرجة الأولى لأنها تتعلق بمصالح المسلمين وتنظيم أحوال دنياهم وتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود ورد المظالم إلى أهلها وتجييش الجيوش للدفاع عن بلاد المسلمين وسد الثغور. وهذه المسائل كلها قد نظمتها الشريعة ووضعت لها الحلول والأحكام المناسبة ومهمة الإمام تنفيذ هذه الأحكام – وحمايتها وجعلها قائمة ومهيمنة على سلوك الأمة وعلاقات الأفراد.

والإمام لا يعدو أن يكون بشرا، عاديا يخضع لتجربة الصواب والخطأ فإن أصاب فقد أدى الأمانة التى كلف بها وإن أخطأ أو قصر فيجب على الأمة محاسبته كما يجب عليها خلعه إذا ظهر ما يوجب ذلك.

وكما أن الوالى يعزل عن ولايته إذا أساء التصرف فيها فكذلك الإمام لأن الإمامة نوع من الولاية أو التصرف فى شئون الأمة [٢].

والإمامة ليست أصلا من أصول الدين عند المعتزلة فلا تجب معرفتها عقلا كما تجب معرفة وجود الله وتوحيده، وإنما تجب بالضرورة الدينية من نص أو قياس أو إجماع واجتهاد. ويكفى فى الدلالة على وجوبها إجماع الصحابة على ذلك بعد وفاة الرسول وأجمع الأمة بعدهم على وجوب تنصيب

---

(١) نظرية التكليف عند القاضى عبدالجبار : ٥٢٣.

(٢) شرح الأصول : ٧٥٠.

أمام يتولى شئون المسلمين، كما أن خبر الآحاد يكفى فى ذلك إذا صح ثبوته عن الرسول ﷺ.

اختيار الإمام ومسئولية الأمة :

لقد رفض المعتزلة فكرة النص على الإمام التى يدعيها الإمامية، وأنكروا على أصحابها كل ما جاءوا به من أدلة وبراهين عقلية أو نقلية ليستدلوا بها على تلك الدعوى الباطلة، لأن هذه الدعوى تتضمن قضية أخرى أشد منها خطورة على تاريخ الإسلام والمسلمين، ذلك أن القائلين بالنص ينكرون إمامة أبى بكر وعمر وعثمان، لأن أحدا منهم لم يرشحه نص قرآنى أو حديث نبوى للإمامة، وأكثر من ذلك فإن كل واحد منهم قد وجه إليه الإمامية كثيرا من التهم فى سلوكه ودينه لكى يبطلوا بذلك إمامته، والنصوص التى وردت إنما جاءت كلها لترشح الإمام على بن أبى طالب للإمامة دون غيره، ثم أوردوا فى الدلالة على ذلك كثيرا من الأحاديث وتأولوا كثيرا من الآيات على غير وجهها الصحيح ليثبتوا بذلك أن النص قد ورد بالإمامة لعلى دون غيره، ومعنى هذا أن من تولى الإمامة قبله لم يرد نص يرشحه لها فيكون مغتصبا لها بدون وجه حق فتبطل إمامته ويجب على المسلمين أن يخلعوه ولو أدى ذلك إلى المقاتلة بالسيف وهذا طعن صريح فى شخصيات لها مكانتها وجلالها فى نفوس المسلمين مما يسقط هيبتهم فى نظر العامة من الناس، هذا بالإضافة إلى أن ذلك يؤدى بالتبعية إلى عدم الثقة فيما نقله هؤلاء عن الرسول من أحكام وأحاديث وتشريعات مما يجعل الشريعة كلها موضع شك وريبة. وهذا ما كان يقصده دعاة العصمة والنص على الإمامة، لأن المسلمين إذا شكوا فى الصحابة واتهموهم فى دينهم فإن الشك فيما ينقلونه عن الرسول يكون أولى، وبذلك تسقط هيبة الدين فى نفوس الناس فلا ناقل صادق ولا نقل مصدق ومن هذا المدخل استطاع الرافضة والباطنية أن ينفثوا سمومهم فى صفوف المسلمين ليشككوهم فى سلفهم ودينهم، وهذا يبين لنا

أن القول بالنص والعصمة يحمل فى طياته النوايا السيئة والدعاوى الكاذبة للنيل من الإسلام وأهله مما جعل المعتزلة – وخاصة القاضى عبدالجبار – يعقد فصولا كاملة للرد على دعوى النص والعصمة وبين أن منصب الإمامة منصب إنسانى يخضع صاحبه لمراقبة الأمة ويذعن لرأيها ويسهر على شئونها، ولا يتولى هذا المنصب إلا بالاختيار الحر المطلق عن كل قيد من أهل الحل والعقد فى الأمة، وهم مسئولون فى نفس الوقت إذا أساءوا الاختيار أو فرطوا فى أحد شروط الإمام. وهذا ما كان عليه أهل السنة والجماعة الذين قالوا بأن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الإمام وعليهم أن يجتهدوا فى ذلك قدر الطاقة ثم على الأمة بعد ذلك أن تبايع هذا الإمام، وهذا كما حدث فى إمامة أبى بكر، حيث اجتمع أهل الرأى فى دار السقيفة ثم تقدم عمر فبايع أبا بكر وتبعه المسلمون بعد ذلك بالمبايعة له، ولم ينكر أحد من المسلمين أن الاختيار هو الطريق الصحيح للبيعة للإمام كما لم يتقدم أحدهم بدعوى أن النص قد ورد فى حق فلان أو فلان وإنما كانوا جميعا كلمة واحدة على صحة جعل الاختيار طريقا أقوى فى البيعة للإمام. وكان ذلك قاعدة متبعة فى عصر الخلفاء الراشدين كما شرحت كتب التاريخ والسيرة، وهذا يبين لنا أن البيعة للإمام تكون بالاختيار القائم على حرية الرأى والاجتهاد وليس بالنص أو الغلبة.

طريقة البيعة :

وتتم المبايعة للإمام بأحد طريقتين، إما بالاختيار المباشر من الأمة أو بالعهد له من إمام سابق كما حدث فى عهد أبى بكر لعمر بن الخطاب، ولا يكفى فى العقد للإمام مجرد البيعة الظاهرة سواء كان ذلك باليد أو اللسان بل لابد من الرضا القلبى وإظهار ما يدل على ذك، لأن البيعة الظاهرية قد تتم بأنواع من الضغوط المختلفة التى يجب أن يبرأ منها عقد الإمامة، ولذلك فإن المعتزلة يشترطون فى صحة العقد التعبير بما يدل على الرضى الداخلى النابع عن

الاقتناع الذاتى بالشخص المرشح للإمامة حتى تكون الإمامة منزهة عما يشوبها من أشكال الضغط الأدبى أو المادى لأن المستند فى صحة الإمامة هو رضا الجماعة، فإذا افتقدت هذا السند فلا اعتبار بها بل إذا ظهر فى ذلك ما يشكل ضغطا أو عنفا على أهل الرأى من الجماعة فان هذا يكون مدعاة لبطلان العقد للإمام لأن العقد لابد فيه من رضا المتعاقدين والإمامة لا تخرج فى مضمونها عن أن تكون عقدا وتكليفا بالمسئولية فإذا حصل فيها نوع إكراه بطل العقد وبطل ما يتعلق به من شئون.

ولا يشترط المعتزلة إجماع أفراد الأمة على الرضا بالإمام بل يكفى فى ذلك الأغلبية المتيقنة لأنه "... لو كان لا يتم عقد الإمامة إلا بالإجماع – وقد علمنا أن الناس مختلفون فى المذاهب حتى يقع بينهم تكفير وتفسيق ولا يرضى كل فريق بما يختاره الفريق الآخر – فلو لم يتم ذلك إلا بالإجماع لم يتم أبدا" (١) ويكفى فى صحة ذلك عقد أهل الحل والعقد ثم البيعة من جمهور المسلمين وإنما اكتفوا بجمهور المسلمين فى صحة البيعة دون جميعهم ليفسحوا بذلك مكانا للمعارضة للإمام أو الجهاز الإدراى للأمة وهذا يعنى اعتراف المعتزلة بمشروعية المعارضة ووجوب احترامها والإيمان بحق الأقلية فى التعبير عن رأيها، ولا ينبغى للإمام ولا يحل له أن يمنعها حقها فى ذلك أو يحرمها منه.

ولا يصلح كل فرد أن يقوم بمهمة اختيار الإمام والعقد له، وإنما يشترط فيمن يتولى عن الأمة هذه المهمة أن يكون من أهل الستر والدين الذين اشتهر عنهم ذلك وأن يكون ممن يوثق بنصحه وأن يكون معروفا عنه أنه يسعى فى مصالح المسلمين، وأن يكون ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها، وأن يكون عالما بالدين – ولو على سبيل الإجمال – ليستطيع أن

---

(١) المغنى : ٢٠/ ٢٥١ ق ١، ٢٠ / ٦٨ ق ٢.

يقيس المسائل ويرد الفروع إلى أصولها وأن يكون من أهل الرأى والفضل. فمتى تحققت هذه الشروط فى مجموعة من الأمة وعقدوا لشخص بالإمامة صح عقدهم له ووجب على بقية الأمة البيعة له بالإمامة ووجب على الشخص أن يقوم بواجب الإمامة (١).

وإنما احتيج إلى هذه الشروط فيمن يعقدون للإمام لأنهم يقومون بتفضيل شخص على آخر وترجيح رأى على آخر لأحوال ترجع إلى الدين والعفة والشجاعة والمروءة، ذلك أن أمر الإمامة أعظم من غيرها خطرا فى تدبير شئون المسلمين وحسن سياستهم. وإذا تمت البيعة للإمام وجب على الناس طاعته كما يجب عليه الامتثال لرغبة الأمة لأن العقد له تكليف من الأمة فيجب الإذعان لها.

ولقد وضع الإمام على قاعدة عامة فى علاقة الإمام برعيته حين قال: "... أيها الناس إنكم بايعتمونى على ما بايعتم عليه من قبلى. وإنما الخيار لكم قبل البيعة، فإذا بايعتم فلا خيار لكم. إلا وأن على الاستقامة وعليكم التسليم" كما وضح الخليفة عمر بن الخطاب موقف الرعية من الحاكم إذا أساء أو ظلم حين قال بعض الناس له اعدل يا ظالم وأراد بعض الحاضرين أن ينال منه. فقال عمر : دعه "فلا خير فيكم إذا لم تقولوها لى. ولا خير فى إذا لم أقبلها منكم" وهذا يعنى أن النقد والاعتراض حق الأمة على الإمام ولا خير فيها إذا لم تنقد ولم تعترض كما انه لا خير فى الإمام إذا لم يقبل النقد ويحترم الرأى المعارض وهذا مستوى راق من الحكم الديمقراطى السليم الذى وضع به مفكرو الإسلام قواعد الحكم الصحيح فى هذا الوقت المبكر من التاريخ.

---

(١) المغنى : ٢٠/ ٢٥٢ - ٢٥٣، ٢٦٧ ق ١.

شروط الإمام :

يرى المعتزلة أن شروط الإمام يجب تلقيها من السمع، لأن الطريق إلى إثبات الإمامة لم يصح إلا بالسمع ولابد أن تكون الصفات التى يجب أن يتحلى بها الإمام مستقاة من السمع كذلك وإن كان العقل يعرفها بداهة، لأن الإمامة تحل فى ذلك محل الصلاة وسائر الشرعيات التى تستمد صفاتها من الشرع لمعنى أن الشرع قد ورد بها، والأدلة الشرعية عندهم تشمل الكتاب والسنة والإجماع وليس معنى كون هذه الشروط شرعية أنه ليس للعقل مدخل فيها وإنما معنى ذلك أن الطريق إليها هو الشرع وهذا لا يمنع أن نعرفها بالعقل أيضا وأن يحكم العقل بحسنها.

ولقد ذكر القاضى عبدالجبار الشروط التى ينبغى توافرها فى الشخص الذى يعقد له بالإمامة ونبه إلى أن هذه الشروط لا خلاف عليها بين المعتزلة وإن كانت تختلف فيما بينها فى الأهمية والأولوية. وأهم هذه الشروط ما يأتى :

١- أن يكون الشخص عالما بكيفية ما فرض عليه ليمكنه القيام به.

٢- أن يكون متمكنا بذاته من القيام بما فرض عليه وهذا يقتضى القدرة والتمكين وزوال الآفات وثبات القلب ورباطة الجأش.

٣- أن يختص بالأمانة ويعرف عنه ذلك لتطمئن القلوب إلى قيامه بما كلف به كاملا ولا يتم له ذلك إلا بظهور الفضل والأمانة منه وشيوع ذلك عنه.

٤- أن يكون مقدما بالفضل بينهم على خلاف بين المعتزلة فى إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

٥- أن يكون عدلا قد عرف عنه ذلك واشتهر به، وهذا بخلاف من يجوز إمامة الفاسق، ذلك أن العدالة مطلوبة فى الحاكم والأمير والشاهد والإمامة أعلى درجة من ذلك فى أمر الدين "لأن إليها ما إليهما وزيادة"، وإذا كان

الفسق يمنع من كونه شاهدا أو حاكما فلأن يمنع من كونه إماما أولى، ثم إن مهمة الإمام أن يقوم بأداء الحقوق إلى أصحابها كالحدود والأحكام والإنصاف والانتصاف وأخذ الأموال بحقها وصرفها فى وجوهها. والفاسق لا يؤتمن على شيء من ذلك (١).

٦- العلم وجودة الرأى والمقصود من ذلك تحصيل ما لابد منه للقيام بمسئولية الإمامة، وهذا لا يعنى معرفته سائر أنواع العلوم ولا ريب أن معرفة أصول الدين ضرورية للإمام أما مسائل الفروع فيكفى فيها العلم الإجمالى الذى يتمكن به من رد الفروع إلى أصولها والمقصود بالرأى هنا معرفته بوجوه السياسة وحسن تدبير أحوال الرعية والبصر بشئونها مع اختصاصه بثبات النفس والجرأة فى الحق ولو على نفسه أو ولده وأهله بحيث يمكنه ذلك من الإقدام على إقامة الأحكام وتنفيذها.

٧- وكونه حرا مسلما بالغا عاقلا فطنا من الأمور التى لابد منها فى ذلك، واشترط القاضى كونه عارفا بعادات القوم ولا خلاف بين المعتزلة فى ذلك. ولم يشترط ضرورة النسب القرشى بل يجوز العدول عن ذلك إلى من ليس قرشيا عند توافر الشروط السابقة.

ومما لاشك فيه أن التحقيق من وجود هذه الشروط فى شخص الإمام لا يمكن لجمهور المسلمين أن يتأكدوا من صحته ولكن أهل الاجتهاد منهم هم المسئولون عن التحقق من هذه الشروط وعلى عاتقهم وحدهم تقع التبعة إذا أساءوا الاختيار أو قصروا فى الاجتهاد. وخلال موقف المعتزلة من قضية تنصيب الإمام وشروطه وشروط من يعقد له يتبين لنا مدى حرصهم على التأكيد بوجوب أن يباشر الإنسان حريته بأمانة ومسئولية والتزامه إمام نفسه وضميره

(١) المغنى: ٢٠/ ١٩٨ – ٢٠٥.

وهذا بالتالى سيؤدى إلى إقامة المجتمع الحر المسئول الذى يلتزم كل فرد فيه بتبعات إحساسه بحريته، وهى تبعات جسيمة ومن أهمها إحلال الخير ومحاربة الشر والتزام الأفراد بذلك أمام حاكمهم والتزام الإمام بذلك أمام رعيته وهذا يعد خطوة هامة نحو بناء المجتمع الفاضل الذى ينبغى إن يسأل كل فرد فيه عن حسن استعمال حريته فى اختيار الأمور وخاصة فى مثل هذه القضايا العامة كقضية الإمامة.

حق الأمة فى خلع الإمام وعزله :

لا يقدس الإمام ولا يكون مهيبا إلا بمقدار ما يحق الحق ويبطل الباطل ولا يجوز الخروج عليه أو الثورة ضده مادام ناهجا فى حكمه هذا المبدأ "أمر بمعروف ونهى عن منكر" وما دام ساهرا على قضايا أمته حارسا أمينا على مصالحها وإذا قصر أو فرط أو ظهر منه ما يوجب فسقه فيجب على الرعية الخروج عليه وخلعه حرصا على سلامة المجتمع، ويكون الإمام حينئذ لاسند له فى أحقيته بالإمامة لأن بيعة الرعية له هى سنده الوحيد فإذا هم خلعوا بيعته من أعناقهم فلا يكون هناك حق له فى الإمامة فيبطل تصرفه فى شئونها.

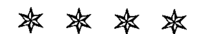
وإذا ظهر من الإمام ما يوجب خلعه فان أهل الرأى من الأمة مسئولون عن وجوب خلعه وعزله ومحاسبته، فإذا هم قصروا فى ذلك فان المسئولية يمتد أثرها إلى جمهور المسلمين وعامتهم إذا علموا ما يوجب خلع الإمام وعزله ذلك باعتبار أن الإمام هو المسئول الأول عن سيادة هذا المبدأ (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) الذى يمثل إحلال الخير ومحاربة الفساد، وهو الحارس الأمين على تنقية المجتمع من مظاهر الشر وظواهره.

وشيوع المسئولية فى هذه الحالة ليس معناه ضياعها بل يكون كل فرد من أبناء الأمة مسئولا بمقدار ما يؤثر فى مجتمعه عن ضياع المسئولية ومحاسبة المهمل فيها.

ويجب على الإمام أن يستشير أهل الرأى فيما بين يديه من مسائل مبهمة غامضة وان يتخذ بطانة له من أهل العلم فلا يفتى بما لا يعلم حتى لا يضل به شعبه وعلى أهل الرأى أن ينصحوه ولا ينافقوه ويردوه عن خطئه ويجب عليه أن يخضع لنصحهم فيما هم أعلم به منه انطلاقا من وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يجب على الإمام أن يكون أول العاملين به.

والإمام خاضع فى سلوكه الوظيفى لرقابة الأمة، والأمة فى مجموعها مسئولة عن وجوب محاسبته ومساءلته [١]، وقد "... ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع إذ أتى بحدث يجرى مجرى الفسق ولا خلاف بين الصحابة فى ذلك" [٢].

ومهما يكن من أمر فإن المعتزلة لم يناقشوا قضية الإمام ولم يضعوا لها شروطا قالوا بوجوب تطبيقها إلا لإيمانهم بحرية الإنسان وقدرته على اختيار فعله لان منطق الجبر لا يتفق مع مناقشة مثل هذه القضايا الإرادية، وهم بذلك يضعون الإنسان مباشرة فى مواجهة مسئوليته سواء كان حاكما أو محكوما، وكل مسئول لابد له من المساءلة والمحاسبة عن الإهمال والتقصير وبهذا يتحقق للإنسان ذاته ويتحقق معنى استخلافه فى الأرض. ثم إن مهمة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجعل من الإمام حارسا أمينا على تطبيق مبادئها باعتبار أنها مبادئ أخلاقية ودينية تهدف إلى إحلال الخير فى المجتمع ورفع الشر عن أفراده.



(١) انظر مناقشة القاضى للإمامية، المغنى ٢٠/ ٩٣ – ٩٩ ق ١.

(٢) المغنى : ٢٠ / ٢٠٣ – ٢٠٤ ق ١.

هكذا نجد أن فكر المعتزلة الأخلاقى يبدأ بتنزيه الجانب الإلهى عن فعل الشر وعن التعلق به كما ظهر ذلك فى الباب الأول من البحث، ثم يجعلون الإنسان مسئولا عن وجود الشر فى العالم انطلاقا من مبدأ الالتزام بالواجب العقلى والحسن الخلقى. ثم يضعون مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كتطبيق عملى لتنفيذ أوامرهم الأخلاقية، ويضعون الإمام فى منصب الحارس الأمين على تطبيق هذه الأوامر، ويكون دور الأمة هنا كرقيب على تصرفات الإمام ومدى التزامه بمسئوليته. والمسئولية هنا تكون متبادلة بين الحاكم والمحكوم كل فى حدود إمكاناته. حتى يسود المجتمع نوع من الاستقرار والأمانة. وبهذا يكون قد اكتمل أمامنا الموقف العام من قضية الخير والشر من جانبيها الإلهى والإنسانى على سواء.

والله ولى التوفيق ومنه العون والسداد ..

خاتمة فى نتائج البحث

لا أريد أن أكرر هنا ما سبق ذكره خلال هذا البحث فى أبوابه وفصوله، ويكفى هنا أن أنبه إلى قضية أراها مهمة قبل أن نذكر نتائج هذا البحث.. ذلك أن موقف المعتزلة والأشاعرة من قضية الخير والشر كما عرضنا، يضع أمامنا تصورا كاملا لمذهب الفريقين من هذه القضية، فالمعتزلة أكدوا تنزيه الجانب الإلهى عن أن يتعلق بوجود الشر فى العالم، فالله لا يريد الشر ولا يقضيه ولا يجبر أحدا على فعله معرفة الخير والشر وإلزام الناس بفعل الواجب وترك القبيح، واعتبروا العقل مصدرا ملزما للإنسان بفعل الحسن والأمر به أكدوا مسئولية الإنسان كاملة عن فعل الخير ومساءلته عن فعل الشر لأنه مكلف حر وقادر على الفعل والترك.

أما الأشاعرة .. فلقد ركزوا اهتمامهم على تأكيد دور فاعلية القدرة الإلهية وتأثيرها فى كل شىء وشمول إرادته وقضائه لكل ما كان وما يكون خيرا كان أو شرا. وهذا ما أوضحته مواقف الأشاعرة كما وجهوا اهتمامهم إلى تأكيد دور الشرع فى بيان حسن الفعل أو قبحه فلاحسن إلا ما أمر به الشرع ولا قبيح إلا ما نهى عنه، ولا مدخل للعقل فى ذلك. والشرع عندهم كان مصدرا للإلزام الخلقى بالفعل والترك. رأى الأشاعرة أن القول بحرية الإنسان قد يتعارض مع مطلق القدرة الإلهية ويحد من الإرادة الإلهية من هنا كان موقفهم من القول بحرية الإنسان منطقيا مع نظرتهم الكلية إلى قضايا الإلوهية وعلاقة الفعل الإلهى بالإنسان غير أنها لم تكن منسقة مع روح الإسلام وجوهره أما مسئولية الإنسان عن إحلال الخير ومحاربة الشر فلم نجد عند الأشاعرة النتائج التى تؤدى إلى القول بوجوب هذه المسئولية كما وجدناها عند المعتزلة، وليس معنى هذا أن الأشاعرة لا يقولون بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لأن هذه قضية يعترف بوجوبها جميع المسلمين، غير أن النظرة الكلية إلى الموقف بعامه لا تؤدى إلى القول بوجوبها بالضرورة، وهم أن كانوا يؤمنون بوجوب ذلك فهذا الإيمان

مصدره الإلزام الدينى وليس الإلزام الخلقى، لهذا لم يكن الإنسان مسئولا عن إحلال الخير مسئولية إلتزامية ذاتية نابعة من إحساسه الذاتى بوجوب ذلك عليه لإيمانه به، وكلنها مسئولية إلزامية مفروضة عليه من خارج ذاته سواء كان ذلك الإلزام مصدره سلطة دينية أو اجتماعية.

ومهما يكن من أمر فإن سير البحث على نحو ما عرضناه فى أبوابه وفصوله قد أملى علينا بعض النتائج التى أدت إليها خطوات هذا البحث، وأهم هذه النتائج هى :

أولا: يؤكد المعتزلة فى موقفهم من الجانب الإلهى من هذه المشكلة أن القضاء الإلهى لا يصدر عنه إلا خير الإنسان ولا يقضى إلا الخير له، ولذلك فمن واجب المسلم أن يصحح نظرته إلى مفهوم القضاء ومتعلقاته فإذا كان القضاء قد يصيب الإنسان أحيانا بأمور لا تصادف هوى عنده فلا يصح للمسلم أن يسمى هذه الأمور شرا، بل الأولى أن يأخذ فى ذلك بمفهوم الشرع عنها حيث سماها بلاء، وابتلاء، ومحنة، ولم يسمها شرا لأن الشر الحقيقى هو الفعل الخالى من الحكمة والغاية، ومتعلقات القضاء الإلهى تهدف إلى تحصيل الحكمة الحميدة والغاية المطلوبة. وما كان كذلك فلا يسمى شرا.

ثانيا : يوضح هذا البحث أن البلاء والابتلاء غاية إلهية مقصودة من خلق الإنسان وتكليفه، ومظاهر هذا الابتلاء كثيرة ومتنوعة فمنها السار ومنها الضار، ومنها الحسى ومنها العقلى. وإذا كان البلاء غاية مقصودة فإن كل غاية لها مقدمات تؤدى إليها بالضرورة، ولها أمور مطلوبة لصحتها، ولوازم تنتج عنها، وأهم مقاصد الشرع فى تجربة الابتلاء هو الصبر والدعاء فكل منهما عبادة مقصودة فى ذاتها لما فيها من تحقيق معنى الربوبية ثم يلزم عند وقوع التجربة الابتلائية أن يأخذ المسلم فى الأسباب الكونية التى نصبها الله لرفع مثل هذا البلاء كذهاب إلى طبيب أو غير ذلك، وهذا تمشيا مع السنة الكونية العامة السارية فى أشياء هذا الكون.

وإذا قصر المسلم فى تحقيق الأمور المطلوبة من هذه التجربة أو أهمل لوازمها فإنه بذلك يكون قد عرض نفسه لما ينتج عن هذا التقصير من عواقب سيئة بمقدار تقصيره فى تجربة الابتلاء.

ثالثا : تؤكد نظرة المعتزلة إلى قضية الخير والشر وعلاقة الفعل الإلهى بالإنسان المعنى الذى أشار إليه الرسول فى دعائه أن "الخير إليك والشر ليس إليك".. ذلك أن مفهوم الشر عند المعتزلة يقضى أنه لا يقع إلا من الإنسان وانه مسئول عنه لإحساسه بحريته وإرادته لذلك. كما يؤكد موقف المعتزلة أن الشر ليس داخلا فى القضاء الإلهى دخولا عرضيا كما قال الفلاسفة، إلا مجازا فقط لأن هذا القول يؤدى إلى التناقض، وقد سبق توضيح ذلك، فالله خير وبيده الخير والشر ليس إليه.

رابعا : شاع فى كتب الأشاعرة وبعض رجال السلف أن المعتزلة ينكرون القضاء الإلهى وحقيقة الأمر ليس كذلك، فهم يفهمون القضاء الإلهى على نحو يتنزه به عن معنى الجبر والاضطرار تحقيقا لمعنى العدل الإلهى فى الأشياء حتى لا يفعل العبد المعصية ويدعى كذبا أن القضاء الإلهى حكم عليه سابقا بذلك فكيف يهرب من قضائه ؟ وفهم المعتزلة للقضاء على هذا النحو التنزيهى يتمشى مع روح العقيدة الإسلامية التى تجعل من الإنسان كائنا مسئولا عما يحدث فى مجتمعه من فساد وشرور. فإذا هو تعلل بالقضاء ضاعت المسئولية وعم الفساد.

خامسا : فى نظرة المعتزلة نجد أنهم حاولوا تطبيق المفاهيم الأخلاقية على الجانب الإلهى من هذه القضية، فحاولوا إخضاع الأفعال الإلهية لمعانى الأخلاق، ومن خلال هذه النظرة قالوا بالعدل الإلهى فى علاقة الله بالإنسان، وجعلوا العدل أهم أصولهم الخمسة وانطلاقا من هذا التصور قالوا بالصلاح والأصلح، واللطف والوعد والوعيد، والعوض، وكان لهم رأيهم الخاص فى بعثة الرسل والتكاليف، وانعكس أثر هذا التصور

على مذهب المعتزلة فسادت مذهبهم نزعة تفاؤلية بمستقبل الإنسان وعلاقته بالله.

سادسا : خلال مذهب المعتزلة نجد أنهم ينظرون إلى قضايا الدين التشريعية على أنها قضايا أخلاقية بالدرجة الأولى ثم جاء الشرع مؤكدا ما فيها من معنى خلقى، فوظيفة الدين عندهم تكميل مكارم الأخلاق وتوضيح ما أجمل منها فى العقل، وبهذا تكون وظيفة الرسل أنفسهم هى تكميل وتوضيح المبادئ الأخلاقية التى عز على العقل اكتشافها وبهذا يكون الدين والأخلاق ينبعان من مصدر واحد ويهدفان إلى تحقيق غاية واحدة هى سعادة الإنسان دنيا ودينا.

سابعا : يهدف المنهج الأخلاقى عند المعتزلة إلى إقامة المجتمع المسئول الذى يعنى كل فرد من أفراده بقضاياه ويهتم بمشاكله ذلك أنهم يجعلون من الإنسان كائنا حرا مكلفا عقلا وشرعا بإحلال الخير ومحاربة الشر، ولقد وضعوا مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كتطبيق عملى لمذهبهم الأخلاقى، ذلك أن القول بوجوب هذا المبدأ ينبع أساسا من إحساس الفرد بالالتزام الذاتى بالأوامر العقلية فهو ليس وجوبا إلزاميا مفروضا من سلطة دينية فقط بل إن العقل سبق بالقول بوجوب ذلك وجعل الإنسان مكلفا به قبل ورود الشرع ثم أتى الشرع فأكد ما فرضه العقل وأوجبه أيضا.

هذا المبدأ له دوره فى بناء المجتمع وإحساس أفراده بقضاياه ومشاكله.

وفى مذهب المعتزلة الأخلاقى نجد أن الإمام يقف حارسا أمينا على سيادة المبادئ الأخلاقية ومساءلة الأفراد عنها حيث إن مهمته الأساسية هى حراسة الدين وسياسة الدنيا.

والله ولى التوفيق ....

قائمة بأسماء المراجع
مرتبة ترتيبا أبجديا حسب شهرة المؤلف

مسلسل	الكتاب	المؤلف

أولا القرآن الكريم.

ثانيا كتب السنة النبوية :

مسلسل	الكتاب
١	صحيح البخارى ط الأميرية ١٣١٤هـ
٢	صحيح مسلم ط دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٦ ت محمد فؤاد عبدالباقى.
٣	مسند الإمام أحمد ط الحلبى ١٣١٣هـ ، دار المعارف سنة ١٩٤٩.
٤	سنن الترمذى ط المصرية سنة ١٩٣١م.
٥	سنن ابن ماجة ط الحلبى سنة ١٩٥٤م.
٦	سنن أبى داود ط التجارية ١٩٣٥م.
٧	الترغيب والترهيب للمنذرى ط الحلبى سنة ١٩٣٣م.
٨	مفتاح كنوز السنة وضع فنسنك مراجعة محمد فؤاد عبدالباقى ط المنار بالقاهرة.
٩	المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ط بيروت جماعة من المستشرقين.
١٠	المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ط

مسلسل	المؤلف	الكتاب
		القاهرة ١٣٧٨هـ.

ثالثا كتب التفسير:

مسلسل	المؤلف	الكتاب
١	الطبرى	التفسير الكبير "جامع البيان عن تأويل القرآن" الطبعة الميمنية. بدون تاريخ
٢	الزمخشرى	الكشاف ط القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ
٣	الرازى	مفاتيح الغيب ط الخيرية سنة ١٣٠٨ هـ
٤	السيوطى	الدر المنثور ط طهران سنة ١٣٧٧ هـ

رابعا المخطوطات

مسلسل	المؤلف	الكتاب
١	ابن بطه	الإبانة فى أصول الديانة الأجزاء ٨ – ١٤ فى الرد على الجهمية رقم ١٨١ عقائد تيمور بدار الكتب.
٢	ابن تيمية	العقل والنقل جـ ٤ رقم ١٨٢ عقائد تيمور بدار الكتب.
٣	ابن كمال باشا	رسالة فى بيان عدم نسبة الشر إلى الله تعالى، ميكروفيلم رقم ٣٨٩ مجاميع دار الكتب.
٤	ابن كمال باشا	رسالة فى القضاء والقدر، ميكروفيلم ٣٨٩ مجاميع دار الكتب.
٥	ابن كمال باشا	رسالة فى الجبر والقدر ميكروفيلم ٥٠٦٣ بدار الكتب ويوجد نسخة أخرى فى مكتبة الأزهر بعنوان "بيان القضاء والقدر" برقم ٢١١ مجاميع ٥٤٠٧ وهى نفس الرسالة السابقة غير أن العنوان يختلف عنها فقط.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٦	الرازى	المطالب العالية مخطوط رقم ٤٥ توحيد دار الكتب
٧	الرازى	نهاية العقول فى دراية الأصول. جزءان رقم ٧٤٨ عقائد تيمور
٨	الآمدى	ابكار الأفكار مخطوط رقم ١٦٠٣ علم الكلام بدار الكتب.
٩	الأشعرى	رسالة أهل الثغر ميكروفيلم رقم ١٠٥ توحيد جامعة الدول العربية
١٠	الأشعرى	كتاب التوحيد ميكروفيلم رقم ٧٨ توحيد أحكام الدول العربية.
١١	البخارى	كتاب خلق أفعال العباد للبخارى مخطوط رقم ٢٨٩٥ توحيد بمكتبة الأزهر.
١٢	فاروق أحمد حسن	مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى الخالص .. فاروق أحمد حسن (رسالة ماجستير).

المراجع العامة

١	الآجرى (أبو بكر)	الشريعة للآجرى (أبو بكر محمد بن الحسين) تحقيق محمد حامد الفقى ط أنصار السنة ١٣٦٩ هـ .
٢	الآمدى	غاية المرام فى علم الكلام: تحقيق حسن عبداللطيف شافعى ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١م.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٣	إبراهيم بيومي مدكور	في الأخلاق والاجتماع. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤.
٤	أرنولد توينبي	الدعوة إلى الإسلام: ترجمة حسن إبراهيم ط القاهرة سنة ١٩٥٧م.
٥	أرسطو	الأخلاق النيقوماخية: (جزءان) ترجمهما عن الفرنسية أحمد لطفي السيد – ط دار الكتب سنة ١٩٢٤م.
٦		السياسة : ترجمة أحمد لطفي السيد. ط دار الكتب ١٩٤٧م.
٧	ابن تيمية	درء تعارض العقل والنقل: ط دار الكتب تحقيق د. محمد رشاد سالم سنة ١٩٧١ و جـ ٢ ط أنصار السنة المحمدية جـ ١ سنة ١٩٥١، جـ ٣ بهامش منهاج السنة ط بولاق سنة ١٣٢٢ هـ
٨	ابن تيمية	منهاج السنة النبوية ط بولاق سنة ١٣٢٢ هـ .
٩	ابن تيمية	كتاب القدر: ط الرياض على نفقه الملك سعود ضمن مجموعة فتاوى الرياض جـ ٨.
١٠	ابن تيمية	تفسير ابن تيمية جـ ١٤، ١٥ الرياض على نفقة الملك سعود ضمن مجموعة فتاوى الرياض.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
١١	ابن تيمية	التوحيد : ط دار الفكر الحديث تحقيق محمد السيد الجليند سنة ١٩٧٢م.
١٢	ابن تيمية	العبودية : ط أنصار السنة سنة ١٩٤٨م تحقيق محمد حامد الفقى.
١٣	ابن تيمية	الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ط صبيح سنة ١٩٥٨ تحقيق محمود فايد.
١٤	ابن تيمية	الإيمان ط المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٩٦٢م.
١٥	ابن تيمية	الفرقان بين الحق والباطل ط صبيح سنة ١٩٦٦.
١٦	ابن تيمية	الإرادة والأمر : ط صبيح سنة ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.
١٧	ابن تيمية	القضاء والقدر : ط صبيح سنة ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.
١٨	ابن تيمية	أقوم ما قيل فى مسائل القضاء والقدر والتعليل ط المنار سنة ١٣١٤هـ (ضمن مجموعته).
١٩	ابن تيمية	عقيدة أهل السنة : دار الطباعة المحمدية بدون تاريخ.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٢٠ (أ)	ابن تيمية	رسالة الحسنة والسيئة: ط المدنى بالقاهرة سنة ١٩٧١ تحقيق محمد غازى رسالة فى قنوت الأشياء كلها لله. تحقيق د. محمد رشاد سالم ط المدنى سنة ١٩٦٩، (مجموع رسائل ابن تيمية) الرسالة الأولى رسالة فى معنى كون الرب عادلا وفى تنزهه عن الظلم. تحقيق محمد رشاد سالم ضمن المجموعة السابقة. الرسالة الثامنة. رسالة فى تحقيق مسألة العلم لاله. ضمن المجموعة السابقة. المسألة ١١.
٢٠ (ب)	ابن حزم	الفصل فى الملل والنحل : ط المثنى ببغداد على نفقة الخانجى سنة ١٣٢١ هـ
٢١	ابن حنبل	الرد على الجهمية : ط أنصار السنة سنة ١٩٥٦ (ضمن مجموعة شذرات البلاتين) تحقيق : محمد حامد الفقى.
٢٢	ابن رشد	مناهج الأدلة : تحقيق المرحوم د. محمود قاسم ط الأنجلو سنة ١٩٦٤م.
٢٣	ابن رشد	فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال : ط الخانجى سنة ١٩١٠م.
٢٤	ابن سينا	الإشارات والتنبيهات : ط دار المعارف سنة ١٩٦٨ط. الثانية تحقيق سليمان دنيا.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٢٥	ابن سينا	الشفاء : تحقيق سليمان دنيا ط الأميرية سنة ١٩٦٠م.
٢٦	ابن سينا	النجاة : ط السعادة سنة ١٣٣١ هـ على نفقة مصطفى الكردى.
٢٧	ابن سينا	رسالة فى عيون الحكمة : ط أو لكن سنة ١٩٥٣ ط الجوانب بالقسطنطينية سنة ١٢٩٨ هـ .
٢٨	ابن سينا	الهداية ط الأولى بتحقيق د. محمد إسماعيل عبده مكتبة القاهرة الجديدة سنة ١٩٧٤م.
٢٩	ابن العربى	ابن العربى (أبو بكر) العواصم من القواصم ط الجزائر سنة ١٩٢٧.
٣٠	ابن قيم الجوزية	أعلام الموقعين عن رب العالمين : ط السعادة سنة ١٩٥٥ تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد (الثانية).
٣١	ابن قيم الجوزية	شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ط الطائف بدون تاريخ.
٣٢	ابن قيم الجوزية	مدارج السالكين : تحقيق محمد حامد الفقى سنة ١٩٥٦م ط. أنصار السنة.
٣٣	ابن قيم الجوزية	زاد المعاد فى هدى خير العباد. ط أنصار السنة تحقيق محمد حامد الفقى سنة ١٩٥٣.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٣٤ (أ)	ابن المرتضى	إيثار الحق على الخلق : ط القاهرة سنة ١٣١٨ هـ .
٣٤ (ب)	الكسيس كارل	تاملات فى سلوك الإنسان والحياة ترجمة محمد القصاص : مكتبة مصر بدون تاريخ.
٣٥	الكسيس كارل	الإنسان هذا المجهول : ترجمة انطوان العبيدى دار الكتاب المصرى بدون تاريخ.
٣٦	أبو الحسن الأشعرى	مقالات الأشعرى : تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد ط النهضة سنة ١٩٥٠م.
٣٧	أبو الحسن الأشعرى	الابانة عن أصول الديانة ط المنيرية سنة ١٩٢٩ ط الخطيب سنة ١٣٨٥ هـ.
٣٨	أبو الحسن الأشعرى	اللمع فى الرد على أهل الاهواء والبدع. تحقيق د. حمودة غرابة ط. الخانجى سنة ١٩٥٥.
٣٩	أحمد فؤاد الأهوانى	فجر الفلسفة اليونانية : ط الحلبى (الطبعة الأولى) ١٩٥٤.
٤٠	البير نصرى نادر	فلسفة المعتزلة : ط الإسكندرية بدون تاريخ.
٤١	البيهقى	الأسماء والصفات . تحقيق محمد خليل هراس سنة ١٩٦٨.
٤٢	الأيجى	العقيدة العضوية ط الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٤٣	الباقلانى	التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة: ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٨م.
٤٤	الباقلانى	الإنصاف : ط الخانجى سنة ١٩٦٣م
٤٥	البغدادى	الفرق بين الفرق: تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد ط صبيح بدون تاريخ.
٤٦	البغدادى	أصول الدين : ط استانبول سنة ١٩٢٨م.
٤٧	البلخى	(أبو القاسم) مقالات الإسلاميين (الباب الأول) فى ذكر المعتزلة ط الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧٤م تحقيق فؤاد سيد ضمن مجموعته.
٤٨	توفيق الطويل	أسس الفلسفة النهضة سنة ١٩٥٥م.
٤٩	توفيق الطويل	الفلسفة الخلقية ط النهضة سنة ١٩٦٧م.
٥٠	الجاحظ	البيان والتبيين : ط القاهرة ١٩٤٨م.
٥١	الجاحظ	رسائل الجاحظ : تحقيق عبدالسلام هارون ط القاهرة سنة ١٩٦٤م.
٥٢	جولدتسيهر	مذاهب التفسير الإسلام فى : دار الكتب الحديثة سنة ١٩٥٥م ترجمة عبدالحليم النجار.
٥٣	جولدتسيهر	العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى على حسن عبدالقادر جـ ١ القاهرة سنة ١٩٥٩م.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٥٤	جولدتسيهر	موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل (بحث ضمن مجموعة ترجمة عبد الرحمن بدوى ط النهضة سنة ١٩٤٠م.
٥٥	الجوينى	الشامل فى أصول الدين : ط المعارف سنة ١٩٦٩م تحقيق د. على سامى النشار.
٥٦	الجوينى	الإرشاد إلى قواطع الأدلة : ط الخانجى سنة ١٩٥٠م تحقيق محمد يوسف موسى.
٥٧	الجوينى	العقيدة النظامية / رواية أبى بكر بن العربى ط الأنوار سنة ١٩٤٨م تحقيق الكوزى.
٥٨	الجوينى	اللمع : ط لجنة البيان للتأليف والترجمة والنشر تحقيق د. فوقية حسين.
٥٩ (أ)	جمال الدين القاسمى	تاريخ الجهمية والمعتزلة ط ١ القاهرة ١٣٣١ هـ.
٥٩ (ب)	حامد عبدالقادر	زرداشت الحكيم : ط النهضة المصرية سنة ١٩٥٦م.
٦٠	الحسن البصرى	رسالة القدر : ط الهلال سنة ١٩٧١ تحقيق محمد عمارة (ضمن مجموعة).
٦١	الخياط	الانتصار : ط الكاثوليكية سنة ١٩٥٧ (بيروت).

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٦٢	الدارمى	الرد على الجهمية : نشره المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٩٦١م.
٦٣	الدوانى	شرح الدوانى على العقيدة العضوية ط١ الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ .
٦٤	الرازى	(الفخر) معالم أصول الدين طبع بها من محصل أفكار المتقدمين ط الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ .
٦٥	الرازى	محصل أفكار المتقدمين : ط الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ .
٦٦	الرازى	أساس التقديس : ط الحلبى سنة ١٩٣٥م.
٦٧	الرازى والمباحث الشرقية	ط طهران سنة ١٩٦٦م.
٦٨	الرازى والأربعين فى أصول	ط حيدر آباد سنة ١٣٥٣ هـ .
٦٩	الاسفراينى	التبصير فى الدين : ط الخانجى سنة ١٩٥٥م تحقيق محمد زاهد الكوثرى.
٧٠	زكى مبارك	الأخلاق عند الغزالى – دار الكتاب العربى سنة ١٩٦٨م.
٧١	زهدى جار الله	المعتزلة. ط القاهرة سنة ١٩٤٧م.
٧٢	سانتهلير	مقدمة (كتاب الأخلاق) لأرسطو ترجمها عن الفرنسية أحمد لطفى السيد ط دار الكتب سنة ١٩٢٤م.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٧٣	اليالكوتى	حاشية لياكوتى على العقيدة العضوية ط الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ.
٧٤	الشاطبى	الموافقات والمفارقات : ط الرحمانية تعليق الشيخ محمد عبدالله دراز بدون تاريخ.
٧٥	الشريف المرتضى	إنقاذ البشر من الجبر والقدر ط الهلال سنة ١٩٧١م تحقيق محمد عمارة (ضمن مجموعة رسائل العدل).
٧٦	الشهرستانى	الملل والنحل ط التجارية سنة ١٩٤٩ (فى ثلاثة أجزاء تعليق الشيخ أحمد فهمى محمد).
٧٧	الشهرستانى	نهاية الاقدام فى علم الكلام : تحقيق الفريد جيوم ط لندن سنة ١٩٢٤م.
٧٨	الطحاوى	شرح الطحاوى فى العقيدة السلفية : تحقيق أحمد شاكر ط العاصمة بدون تاريخ.
٧٩	عادل العوا	القيمة الخلقية ط جامعة دمشق سنة ١٩٦٠م.
٨٠	عادل العوا	فلسفة القيم ط جامعة دمشق سنة ١٩٦٠م.
٨١	عبدالكريم عثمان	نظرية التكليف عند القاضى عبدالجبار، ط بيروت سنة ١٩٧١م.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٨٢	عبدالجبار الهمدانى	(القاضى) المغنى (موسوعة تبحث فى مسائل علم الكلام المختلفة، صدر منها مجموعة أجزاء عنى بنشرها مجمع اللغة العربية بمراجعة الدكتور إبراهيم بيومى مدكور وبإشراف المرحوم الدكتور ط حسين ولقد عنينا هنا خاصة الأجزاء ٦ (قسمان)، ٨، ١١، ١٤، ٢٠ (قسمان).
٨٣	عبدالجبار الهمدانى	شرح الأصول الخمسة، ط مكتبة وهبه. تحقيق د. عبدالسلام عثمان سنة ١٩٦٥م.
٨٤	عبدالجبار الهمدانى	فرق وطبقات المعتزلة. دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢م تحقيق د. على سامى النشار.
٨٥	عبدالجبار الهمدانى	المختصر فى أصول الدين : ط الهلال سنة ١٩٧١م تحقيق محمد عماره.
٨٦	عبدالجبار الهمدانى	فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومبأينتهم لسائر المخالفين : ط الدار التونسية للنشر بتحقيق وتقديم ورثة فؤاد سيد سنة ١٩٧٤م ضمن مجموعة.
٨٧	عبدالجبار الهمدانى	(القاضى) متشابه القرآن (قسمان فى مجلدين) دار التراث بالقاهرة تحقيق د. عدنان زرزور سنة ١٩٦٩م.
٨٨	عبدالجبار الهمدانى	تنزيه القرآن عن المطاعن ط دار النهضة بيروت بدون تاريخ.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
٨٩	عبدالجبار الهمدانى	المحيط بالتكليف تحقيق محمد عزمى. ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر بدون تاريخ.
٩٠	عبدالرحمن بدوى	التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية (ترجمة لمجموعة بحوث لبعض المستشرقين) ط النهضة سنة ١٩٤٠م.
٩١	عبدالرحمن بدوى	أفلوطين عند العرب. ط النهضة سنة ١٩٥٥م.
٩٢	على سامى النشار	(دكتور) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ط دار المعارف سنة ١٩٦٤م.
٩٣	على بن أبى طالب	نهج البلاغة ط القاهرة ١٩٦٨م.
٩٤	الغزالى	(الإمام .. حجة الإسلام) إحياء علوم ط الشعب سنة ٦٩/ ١٩٧٠م.
٩٥	الغزالى	المقصد الأسنى ط حجازى، بدون تاريخ.
٩٦	الغزالى	فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ط الجندى (ضمن مجموعة) القصور العوالى.
٩٧	الغزالى	الجام العوام عن علم الكلام، ط الجندى (ضمن مجموعة) القصور العوالى.
٩٨	الغزالى	الرسالة اللدنية ط. الجندى (ضمن مجموعة) القصور العوالى.
٩٩	الغزالى	روضة الطالبين. ط الجندى (ضمن مجموعة) القصور العوالى.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
١٠٠	الغزالى	قانون التأويل ط. الأنوار سنة ١٩٤٠ تحقيق محمد زاهد الكوثرى.
١٠١	الغزالى	الأربعين فى أصول الدين ط الجندى سنة ١٣٨٣ هـ .
١٠٢	زكريا إبراهيم	المشكلة الحلقة. مكتبة مصر ط أولى سنة ١٩٦٩.
١٠٣	كانط	أسس ميتافزيقا الأخلاق ترجمة محمد فتحى الشنيطى. ط دار النهضة العربية (بيروت) سنة ١٩٧٠م.
١٠٤	كراوس	(بول كراوسى) التراجم الأسطولية المنسوبة لابن المقفع. ترجمة عبدالرحمن بدوى ط. القاهرة سنة ١٩٦٥ (ضمن مجموعة التراث اليونانى).
١٠٥	محمد عبدالله دراز	دستور الأخلاق فى القرآن ط بيروت سنة ١٩٧٤م ترجمها عن الفرنسية د. عبدالصبور شاهين.
١٠٦	محمد عبدالله دراز	مدخل إلى القرآن الكريم. ط دار القلم بالكويت بدون تاريخ.
١٠٧	محمد عبدالله دراز	المسئولية فى الإسلام. (سلسلة الثقافة الإسلامية) باشراف محمد عبدالله السمان سنة ١٩٦٠م.
١٠٨	محمد عبدالله دراز	كلمات فى مبادئ علم الأخلاق : ط. العالمية بالقاهرة سنة ١٩٥٣م.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
١٠٩	محمد عبدالرحمن بيصار	(دكتور) : العقيدة والأخلاق – الأنجلو سنة ١٩٦٤م.
١١٠	محمد عبدالهادى أبو ريدة	(دكتور) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ط. القاهرة سنة ١٩٤٦م.
١١١	محمد كمال جعفر	"دكتور" فى الفلسفة والأخلاق. ط دار الكتب الجامعية سنة ١٩٦٨م.
١١٢	محمد كمال جعفر	التصوف طريقا وتجربة ومذهبا. ط دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠م.
١١٣	محمد كمال جعفر	الدين المقارن ط. دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠م.
١١٤	محمد عمارة	المعتزلة ومشكلة الخيرية ط. بيروت سنة ١٩٢٧م.
١١٥	محمد عبده	رسالة التوحيد ط. القاهرة (دار الشعب) سنة ١٩٦٩م.
١١٦	محمد غلاب	الفلسفة الشرقية : ط الأنجلو (الثانية) سنة ١٩٥٠م.
١١٧	محمد غلاب	الفلسفة الإغريقية : ط الأنجلو سنة ١٩٥٠م.
١١٨	محمد غلاب	مشكلة الألوهية: دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥١م.
١١٩	محمود قاسم	"دكتور" دراسات فى الفلسفة الإسلامية ط. القاهرة سنة ١٩٧٢م (الطبعة الخامسة).
١٢٠	محمود قاسم	مقدمة مناهج الأدلة فى عقائد المحلة ط الأنجلو سنة ١٩٦٤م.

مسلسل الكتاب	المؤلف	
١٢١	محمد البهى	الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ط دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٧م.
١٢٢	مقداد يالجن	الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ط الخانجى سنة ١٩٧٣م.
١٢٣	المسعودى	مروج الذهب. تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد ط التجارية سنة ١٩٥٨م.
١٢٤	المسعودى	التنبيه والإشراف ط. الصاوى سنة ١٩٣٨م.
١٢٥	الملطى	(أبو الحسن الملطى) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ط. العطار سنة ١٩٤٩م.
١٢٦	مصطفى عبدالرازق	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط نهضة مصر سنة ١٩٦٦م.
١٢٧	المقريزى	الخطط ط بولاق سنة ١٢٧٠هـ .
١٢٨	نليتو	(كرلوالفونو) بحوث فى المعتزلة ١- أصل تسميتها. ٢- اسم القدرية ٣- الصلة بين مذهب المعتزلة والإباضية. ٤- حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن ترجمة عبدالرحمن بدوى. ط القاهرة سنة ١٩٤٠م ضمن مجموعة (التراث اليونانى).
١٢٩	نلينو	محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية. ترجمة عبدالرحمن بدوى (ضمن المجموعة السابقة).

مسلسل الكتاب	المؤلف	
١٣٠	هـ . بيكر	تراث الأوائل فى الشرق والغرب. ترجمة عبدالرحمن بدوى (تحت نشر ضمن المجموعة السابقة).
١٣١	هنرى توماس	أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم. ترجمة مفرى أمين ط. القاهرة سنة ١٩٦٤م.
١٣٢	هـ . سيد جويك	المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ترجمة توفيق الطويل ط دار الثقافة بالإسكندرية سنة ١٩٤٩م.
١٣٣	يحيى بن الحسين	العدل والتوحيد ط الهلال سنة ١٩٧١م تحقيق محمد عماره (مجموعة رسائل العدل جـ ١).
١٣٤	يحيى بن الحسين	مسائل الإمام يحيى بن الحسين فى الرد على محمد بن الحنفية (تتعلق بأمور مختلفة حول أصول العدل والتوحيد والقضاء والقدر والخير والشر) ط. الهلال سنة ١٩٧١م تقديم محمد عماره (مجموعة رسائل العدل والتوحيد – الجزء الثانى).
١٣٥	يحيى بن حمزه	مشكاة الأنوار ط دار الفكر الحديث سنة ١٩٣٢م تحقيق محمد السيد الجليند.
١٣٦	يوسف كرم	تاريخ الفلسفة اليونانية. ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦م. الطبعة الثانية.

الفهـــرس

الموضوع | الصفحة

البـاب الأول

الأسس العقلية والشرعية (الجانب النظرى)

الموضوع | الصفحة

الباب الثانى

الجوانب الميتافيزيقية

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الباب الثالث

الأثر السياسى والاجتماعى للمشكلة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *

